تاریخ فلسفه

از

دکتر محمود هومن

کتاب دوم

دفتر اول

از نخستین آکادمی تا پلوتینوس

[illegible]
[illegible]
[illegible]
تقدیم میکنم
۲۱ تیر ۱۳۴۱

چاپخانه فردوسی

اسفندیار عزیزم یکروز به تو گفتم خسته و افسرده‌ام و از اینکه نتوانم وظیفهٔ خود را انجام دهم، نومیدم

گفتی، حق نداری نومید باشی و ارزش زندگانی، بسته بهمین انجام وظیفه است

گفتم، شکست خورده‌ام و ناتوانم

گفتی اگر از شکست، شکسته شوی، نمونه‌ای بد برای دیگران خواهی شد

شنیدم و بجان ودل فرمانبردم واز تو سپاسگزارم که مرا بیدار کردی ودر راه راستی راهنمای من شدی «آفرین بر تو که شایستهٔ صد تحسینی»

دوست تو ــ محمود هومن

این کتاب را به دوست ارجمند و دانشمندم
دکتر اسفندیار یگانگی تقدیم می‌کنم،
باشد که چون سایه‌ای از سپاسگزاری،
پذیرفته آید

بنام خداوند جان و خرد

دوران سوم تاریخ فلسفه

پیشگفتار

یاسپرس میگوید «فلسفیدن یعنی درراه بودن» واز این رو، فلسفه نیز همیشه «درراه است» اما این راه سراسر نیست بلکه سربالا است، یعنی فلسفه، چون نمود تکامل یابنده اندیشه، یعنی دانائی انسان، هیچگاه انحطاط نمیپابد؛ وفقط توجه انسان به فلسفه است که درهمهٔ دورانها ودرهمه جا یک اندازه نیست وگاهی بیش وگاهی کمتر است؛ وازاینجاست که نسخهٔ این توجه که همانا نظر فیلسوفان دربارهٔ فلسفه است، گاهی بالامیرود و اوج میگیرد وبفلسفه نزدیک میشود، وزمانی پائین میآید ودستخوش خبرها وکارهای زمانی مکانی میگردد بیشتری یا کمتری توجه بشناسائی که یکی از حالتهای زندگانی انسان است، وابسته بمیزان شوروشوق وخواهندگی، ویا میل وآرزو وهوس است وتنها آنگاه که این توجه، بصورت عشق بشناسائی تمرکز یابد، آنگاه فلسفه، همان دانائی وکمال اندیشه است؛ وآنگاه که انسان «نخستین اندیشهٔ خودرا درست ترین اندیشه بدارد» وبه پشتیبانی وقت آنرا رواج دهد وبدیگران بقبولاند، آنگاه فلسفه‌ای ساخته میشود که فلسفه نیست، بلکه همانست که مردم، بحق، فلسفه بافی مینامند

ازاینها که گفته شد روشن میشود که چرا پس از مرگ بودا، سقراط، وافلاطون، دیگران برآن شدند که کار آنها را دنبال کنند

دیباچه

اگر میشد که همهٔ فلسفهٔ دوران سوم، یعنی از نخستین آکادمی تا دکارت، یکجا نوشته شود، کتاب دوم این تاریخ فلسفه نیز یک‌جلد میشد؛ ولی نظر بوسعت موضوع، این کار شدنی نیست و ناگزیر بایستی کتاب دوم در دو و شاید سه جلد بچاپ برسد، یعنی کتاب حاضر فقط دفتر اول کتاب دوم این تاریخ فلسفه و شامل شرح این تاریخ است «از نخستین آکادمی تا پلوتینوس»

مراد از «تا پلوتینوس» همانا «تا زمان پلوتینوس» نیست، بلکه شرح فلسفه‌های دورهٔ اول دوران سوم است در هند و یونان؛ و دورهٔ دوم ایندوران از پلوتینوس شروع خواهد شد

فلسفهٔ ارسطو اوج فلسفهٔ دورهٔ اول دوران سوم است و فلسفهٔ اپیکور و رواقیان قدیم نیز با آنکه نسبت بفلسفهٔ ارسطو، انحطاطی هستند؛ ولی چون اصالت دارند جزء همین دوره شمرده شده‌اند و اشاره به پیرون و روش شکش، برای نشان دادن اینست که اپیکوریسم جزمی یعنی فلسفهٔ اپیکور و رواقیان حتی اندیشندگان همزمان خود آنها را نیز راضی نمیکرده است

«فلسفه»های دیگر یعنی فلسفهٔ آکادمی سوم و رواقیان میانه و جدید و ارسطوئیان و فیثاغورسیان جدید و افلاطونیان که همه از فلسفه‌های التقاطی رومی هستند چون زمینهٔ فلسفهٔ پلوتینوس، در دفتر دوم کتاب دوم آورده خواهد شد

روش بررسی و سبک نوشتن این دفتر، همانست که در کتاب اول این تاریخ فلسفه، آورده شده‌است

تهران - خردادماه ۱۳۴۱

گفتار اول

زمینهٔ فلسفهٔ دوران سوم

یک ـ در یونان

سقراط ، دوستان و شاگردان بسیار داشت‌ولی چنانکه چیچرو مینویسد « از بحثهای گوناگون که در گفتار های سقراط آورده شده بود ، دیگران چیزهای دیگری میفهمیدند(۱)» ، یعنی « هر کسی کز ظن خود » یارسقراط شده بود ، برابر اندیشهٔ او پی نبرد وتنها افلاطون بود که توانست فلسفهٔ استادخودرا بفهمد وآنرا بروش اوادامه دهد و بکمال نزدیکتر کند

تشخیص سقراط درسه چیزکه مکمل یکدیگراند نمایان شده است نخست‌آنکه سقراط مردی ساده وبی‌آلایش بود و نه تنها پابند خوشی نبود ، بلکه برای زیست خود نیز بکمترین چیز قناعت میکرد وهیچگاه « زیادتی نمیطلبید » دوم‌آنکه سقراط ، بجای بحث دربارهٔ خاستگاه‌جهان واصل طبیعت وعلت هستی وزندگانی ، بسنجش‌حالات انسان وتشخیص توانائیهای اوتوجه داشت سوم‌آنکه‌کوشش سقراط برای شناختن حقیقت ، همراه با سنجش اخلاقی کردار و گفتار خود ودیگران بود وبه‌تربیت انسان توجه داشت و میخواست که مردم را بهتر یعنی فضیلت اخلاقی راهنمائی کند

درست‌است که سوفسطها نیز بحث‌دربارهٔ اصل طبیعت وهستی را

---

(۱) Cicero de Oratore ۳/۱۶/۶

و روشی که آنها پیشنهاد کرده بودند بشناختن و شناساندن چیزهائی که آنها شناخته بودند، نپردازند

چنین بوده و هنوز نیز چنین است که رقابت و حسادت و خشم و خیره‌سری، از یکسو و بی‌شایستگی و نه‌آمادگی، از سوی دیگر، نمیگذارند که ما گفتهٔ دیگران را بفهمیم؛ و مثل بخودنمائی که همیشه با شهوت جاه و مال و مقام همدست بوده و هنوز هم همدست است، ما را با ادعای بیجا میکشاند و برای قبولاندن این ادعا هاست که «فلسفه» هائی برساخته میشود

علم بدین علت در پیشرفت همیشگی است که نتیجه‌های تجربی آن یعنی صنعت، درستی اصول و زیربنیادهای آنرا آشکار میکند و ایشان، هرچند خودنما و بی‌شایسته و نه‌آماده که باشد، نمیتوانند پیشرفت علم را بازدارند، زیرا وقتی بعمل نشان داده شد که سیمان، زودتر از ساروج میگیرد و سفت‌تر از آنست، دیگر کسی دربارهٔ ساروج کردن و مهره‌زدن حوض و آب‌انبار، کتاب نمی نویسد و هیچکس نمیتواند ساروج را باعتبار اینکه «یادگار نیاکان» ماست، به سیمان کــه ساختهٔ فرنگیان است برتری دهد

اما فلسفه از این کمك صنعت و تجربه برخوردار نیست و فقط در بعضی حوزه های تجربی است که علم میتواند مـا را بحقیقت فلسفه راهنمائی کند، ولی درحوزه های بیرون از آزمایش علمی، فقط تجربهٔ درونی، یعنی زندگانی هماهنگ با فلسفه است که درستی آنرا آشکار میسازد. بزرگان فلسفه میدانسته‌اند که تا کسی بمقام بینش حقیقت نرسد، نمیتواند حقیقت یك گفته را تصدیق کند، وازاینرو، همهٔ آنها، «بلفظ اندك و معنی بسیار» سخن گفته و گفته‌اند

«در نیابد حال پخته، هیچ خام   پس سخن کوتاه باید و السلام»

فلسفی هستند

از میان کتابهای تاریخ که کسنوفون نوشته است، یکی «آناباسیس(۱)» است که داستان بازگشت ده هزار سرباز یونانی است که کوروش سوم پسر داریوش دوم، درجنگ با برادر خود اردشیر دوم هخامنشی، اجیر کرده بود. کتاب دیگر کسنوفون، «تاریخ یونان» است که دنبالهٔ تاریخ توکودید(۲) است تا سال ۳۶۲ پیش از مسیح.

کسنوفون، کتابهائی بنام «دولت لاکدمونیا(۳)» و «دولت آتنیها» نیز نوشته است ولی معروفترین کتاب او، همانا داستان تاریخی «کوروپایدیا (٤)» یعنی «پرورش کوروش» است و کسنوفون در این کتاب، ضمن شرح زندگانی کوروش بزرگ و آئین کشور داری او، نظریه خود درباره پادشاه کامل و روش پرورش او را شرح داده است

کسنوفون بعلت دلبستگی زیادی که به سپارت و پادشاهان آنجا داشت، در جنگ میان سپارت و تب(۵) که متحد آتن بود، شرکت کرد و بهمین علت او را از آتن تبعید کردند و کسنوفون به المپ، نزدیک

---

(۱) Anabasis یعنی بالا رفتن یعنی از کنار دریا بداخل یک کشور پیش رفتن اما از آنجا که فقط بخش کوچکی از این کتاب درباره لشگرکشی کوروش کوچک بداخل ایران است و بیشتر کتاب درباره بازگشت سربازان مزدور یونانی است اینست که عنوان این کتاب « بازگشت» ترجمه شد

(۲) Thoukudides که فرانسویان توسیدید تلفظ میکنند نویسنده جنگهای معروف به پلوپونز است و در ۴۵۵ زاده شد و در ۳۹۶ مرده است

(۳) Lakedemonia نام یونانی سرزمینی است که بعدها سپارت نامیده شده است

(۴) Kuroupaideia

(۵) Thebai از شهرهای Boêtia

بی‌فایده میشمردند و بانسان توجه داشتند ولی آنها، در اینکار، زیاده‌روی میکردند و با «انسان را مقیاس همهٔ چیزها» میدانستند و گفتهٔ همه کس را برای خود او حقیقی میشمردند(۱)، و یا حقیقت را شناختنی و بیان ناکردنی میپنداشتند(۲) و در نتیجه، گرفتار شك و تشکیك میشدند

اما سقراط، با نیروی از روش دیالکتیك، بکشف حقیقت چیزها وکارها توجه داشت ودرجائی که این توجه و کوشش به‌نتیجه نمیرسید، بجای آنکه بدرستی روش کارخود شك کند، بنادانی خود اقرار میکرد

شاگردان سقراط را میتوان سه دسته تقسیم کرد: آ ـ دوستان سقراط ب ـ سقراطیان پ ـ افلاطون وشاگردان آکادمی او

آ ـ دوستان سقراط

معروفترین دوستان سقراط، یعنی کسانیکه او را بزرگ میدانستند وپس ازمرگ اوسراز استاد خود دفاع کرده‌اند ولی دبستانی فلسفی نداشته‌اند، **کسنوفون** (۳) است

کسنوفون درسال ٤٣٠ وبگفتهٔ بعضی از نویسندگان تاریخ فلسفه درسال ٤٢٧ در آتن زائیده شد وبنابر حساب دوم، همسال افلاطون بوده است. مردی بوده ورزشکار وشکار دوست که جنبهٔ اخلاقی سقراط را کم یا بیش، فهمیده ولی با فلسفه چندان آشنائی نداشته‌است. از کسنوفون چند نوشته باقیمانده که بیشتر آنها تاریخ است و فقط سه کتاب «یادگار سقراط(٤)»، «دفاع سقراط» و «مهمانی»، کم‌یابیش،

(۱) پروتاگوراس (۲) گرگیاس ـ در باره این دو سوفسطائی نگاه کنید بکتاب اول همین تاریخ فلسفه صفحهٔ ۱۳۰ تا ۱۴

(۳) Xenophôn (۴) واژه Apomnêmoneumata که در زبان لاتینی Memorabiliae ترجمه کرده‌اند بمعنای گفتار یا خبر بخاطرسپردنی یعنی شایسته ثبت در تاریخ است. یادگار فارسی نیز بهمین معنا است

همان اسب وبا آنکه بامهای بسار، بعی حدا، دانائی، حرد، وباهوس نامیده مسود ولی بدل بایدبراسب

روس بحب او کلیدس، سسر بروس ربون الثانی، یعنی اساب با مسیعم سبه اسب تبا بدیالك ىك سقراطی و ار همسجاسب که سا گردان اوسر به بکمیل حدل یعنی دیالك ىك ربون برداحبه‌اید معروفبر ىن ابن سا گردان، **او بولبدس** (۱)ارمردم **شهر میلبوس** (۲) اسب که چند معلطهٔ مسهور ار او باقیمانده اسب دروعگو، حرمن، ساحدار ومابند ایبها ای‌ك صورب ىان هر ىك ارایں معلطه‌ها

دروعگو کسی که مىگوید «من دروعگو هسىم»، اگر راسب مىگوید، دروعگو اسب واگر دروع مىگوید، راسگو اسب؛ بعنی هم دروعگو اسب وهم راسگو

حرمن یك دانه گندم حرمن بىسب و اگر ىکی دیگر بآن سافرائیم، بار هم حرمن بمىسود و اگر بهمىن بحو، دانه دانه بآن گندم اولی سافرائیم، هیچگاه حرمن بحواهدسد، گوایبکه ای کاررا با بی‌بهایب ادامه دهیم؛ وهمچنىن برعکس اگر ار یك حرمن، یکدانه گندم برداریم بار هم حرمن اسب و اگر بهمىن بحو، دانه دانه ارآن برداریم با ىکدانه گندم برسد، هبور هم حرمن اسب؛ یعنی یکدانه گندم حرمن اسب و یك میلیون دانهٔ گندم، حرمن بىسب

ساحدار کسی که حىری را گم بکرده اسب، آبرا دارد؛ او ساح گم بکرده، ىس ساح دارد

یکی دیگر ارسا گردان او کلیدس مگاری، **آلکسبنوس** (۳)،

Alexinos (۳) Miletcs (۲) Eubulides (۱)

شهر **الیس** (۱) رفت ودر آنجا درملك خود گوشه گیری کرد و کتابهای خودرا نیز در همین‌محل نوشت و درسال ۳۵٤ درهمینجا مرد

ب ـ سقراطیان

آندسته ازشاگردان سقراط که در یکی ازسه جنبه شخصیت او زیاده روی کرده‌اند ودبستانی فلسفی بنیادگزارده‌اند ، بنام سقراطیان نامیده میشوند. معروفترین آنها عبارتند از **اوکلیدس مگاری، فدون، آنتی‌سنس و آریستیپوس** از آنجا که تعلیمات آنها با تعلیمات دبستانشان بهم آمیخته است اینست که شخصیت آنها ضمن شرح دبستانی که بنام آنها است شناسانده خواهد شد

۱ـ اوکلیدس ودبستان‌مگاریان

بنیادگزار دبستان مگاریان، اوکلیدس، سالمندترین شاگردان سقراط است از زندگانی او چندان خبری نمیدانیم گفته شده که در سال ٤٥ درشهر **مگار**(۲) زائیده شده ودر ۳۸ درهمین شهرمرده‌است بگفتهٔ افلاطون، در روز مرگ‌سقراط، در زندان حاضر بوده است وپس ازمرگ او باچندتن از شاگردان سقراط به مگار برگشته و در آنجا دبستانی برپا کرده است ازاوکلیدس ، نوشته‌ای باقی نمانده و نیز کتابی که **دیوژن‌لائرتی**(۳) به او نسبت میدهد، ازاوکلیدس نیست

اوکلیدس ، اصل اخلاقی سقراط ونظریهٔ الئائیها را با هم یگانه میکرد ومیگفت که «یك» بارمنید، همان «نیك » سقراط است وآنچه ضد «نیك» است، «نه‌باشنده» است، زیرا «نیك» برمانند «یك»، همیشه

---

(۱) Elis از شهرهای شمالی سپارت
(۲) Megara از شهرهای نزدیك آتن
(۳) Diogenes Laertius

گرگیاس سوفسطائی شاگردی کرده و ازاو سخنوری آموخته است. پس ازآشنائی با سقراط، به پیرانه سر، بفلسفه گرائید و شاگردان خود سفارش کرد که همراه اوبشاگردی سقراط بشتابند. پس از مرگ سقراط دوباره بتعلیم پرداخت وشاید بعلت اینکه آتنی کامل نبوده، یعنی پدر او آتنی و مادر او از مردم تراکیه بوده است، حق نداشته در شهر آتن تدریس کند وازاینرو، در ورزشگاهی بیرون شهر که بنام **کونوسارگس**(۱) یعنی آسایشگاه سگان، معروف بوده دبستانی بر پا کرده که بهمین دلیل، بعدها، بنام دبستان سگواران، مشهورشده است. بعضی ازمورخان فلسفه برآنند که علت شهرت باین نام، همانا ولگردی و بی‌قیدی آنتیستن وشاگردان او بوده‌است.

آنتیستن کتابهائی نوشته بوده‌است ولی از این کتابها فقط قطعاتی باقیمانده که **موتسل**(۲) گردآورده و بچاپ رسانده است. بعضی از این کتابها که بگفتهٔ دیوژن لائرتی (۳) شامل‌ده بخش و هر بخش آن شامل‌چندین کتاب‌میشده، دربارهٔ‌اخلاق، دربارهٔ آئین کشورداری، دربارهٔ روش‌سخنوری، دربارهٔ‌شعروموسیقی، وبعضی دیگر دربارهٔ شخصیتهای بزرگ تاریخی مانند **هراکلس** (٤) وکوروش بوده است.

هراکلس یا اراکلس که‌بزبان لاتینی هرکول‌نامیده‌میشود ازنیمه‌خدایان داستانهای یونان باستانی‌است ودراین داستانها، دوازده کاربزرگ باو نسبت داده شده که کم یابیش باهمخوان‌رستم درشاهنامهٔ

---

(۱) Kunosarges که بعضی‌آنرا سگ سفید ترجمه‌کرده اند ودرست نظر نمی‌آید

(۲) R Muntzel «قطعاتی از آنتیستن» چاپ ۱۸۸۵ Rh Mus

(۳) VI//۱۵/۱۹ (۴) Heraklês

حود را « مرد سیره دوست (۱) » میامیده وهر گونه نظریهٔ فلسفی‌را تحدل میگرفته است

کم کم در دورهٔ بعد، روس‌جدل مگاریان بکار مخالفت با نظریهٔ ایده‌ها وفلسفهٔ افلاطون گرفته سد ومگاریان‌همزمان ارسطو، از جمله **سیلپون** (۲) که درسال ۳۲ در آتن درس میداد، از مخالفان نظریهٔ ایده‌ها بودند

۲ـ فدون ودبستان الیس

فدون همانکسی است که افلاطون یکی از کتابهای حودرا بنام او کرده است. هنگام سحیر سهرالیس که زادگاه او بود به بردگی بآتن‌برده سد و اورا بکاری پس ناپسند محبور کردند. یکی‌ازدوستان سقراط او را حرید و آزاد کرد و فدون بحرگهٔ ساگـردان سقراط پیوست. پس ازمرگ استاد، فدون به‌الیس‌بر گست ودرآنجا دبستانی بنیاد نهاد. از نظریه‌های فلسفی او خبری نمیداسم. گفته سده که‌روس دیالکتیك را بکار میبرده وگاهی نیز، مانند مگاریان، بجدل نزدیك میسده است. کتابهائی باو نسبت داده سده که بگفتهٔ دیوژن‌لائرسی (۳) فقط دوتای آنها از اوهستند

۳ ـ آنتی‌ستن ودبستان سگواران

ازبندگانی **آنتی‌ستن** (٤) بنیادگزار دبستان سگواران (٥) همینقدرمیداسم که درسال ٤٤٤درآتن زائیده سده است و نخست نزد

(۱) Anêr philoneikotatos (۲) Stilpon

(۳) II/۹/۱ ۵ (۴) Antisthenes (۵) Kunikoi

از واژ Kunôn یعنی سگ میاید و ترجمهٔ آن سگوار است

آن ، است هستند » (۱) آنتی ستن میگفت « هردولتی که ستمگران را از بدمردان برتر بداند ، ازمیان رفتنی است » (۲)

دراخلاق، آنتی ستن، کم یا بیش ، پیرو سقراط بودولی درسادگی وبی آلایشی که یکی ازصفات مشخص سقراط بوده زیاده‌روی میکرد وبجای خویشتن داری که یکی ازهنرهای چهارگانه سقراطی است ، او بارکیا (۳) یعنی خود فرمانی را تعلیم میداد و همین زوال بود که کم کم خودآنتی ستن و پیروانش رابه سفلگی و لاابالی گری کشاند و چنانکه گفته شد ، نام سگوار که بآنها داده شده از همین سفلگی در زندگانی اجتماعی است

آنتی ستن میگفت برای انسانی که دارای توانائی (٤) سقراطی است، رسیدن به نیکبختی ، بوسیله« خودفرمانی» ممکن است وهر کس که توانائی سقراط در تدبیر فنّ رنج را دارا باشد به بی‌نیازی میرسد و بی‌نیازی‌همانا نیکبختی است و از اینرو رنج ، نیك و خوبی ، نیست

آنتی ستن دربارهٔ سیاست‌ودین ، باسقراط همعقیده نبود سقراط برای‌احترام ناموس‌شهرها از تدبیر قانون‌ها پیروی میکرد وبرای همین پیروی‌ازقانون‌بود که‌فرار از زندان‌را نپذیرفت ، ولی آنتی ستن میگفت،انسان باید پیروقانون‌های‌اخلاقی باشد و نه‌قانون‌های‌اجتماعی

عقیدهٔ آنتی ستن دربارهٔ پرستش اخلاقی و هنر ، با نظریه سقراط یکی نیست نظریهٔ سقراط این است که‌عفت و هنر انسان نتیجه توجه اوست به نیکبختی ، و آنگاه که انسان ، بدرا نپسندد بی هنر است و

---

(۱) دیوژن لائرتی VI/۸ (۲) همین دیوژن VI/۵

Autarkeia(۳) Ischus (۴) بمعنی نیروی پایداری یعنی

پایداری یعنی طاقت یعنی قوت وتسه

فردوسی معاسه سدنی است در کاب هراکلس ، آنتی‌س ن ، نمونهٔ کامل انسان رنج طلب راسرح میدهد وهمهٔ کارهای بزرگ هرکول را نسانهٔ رنج(۱) طلبی اومیسمرد

در کتاب « کوروس یا دربارهٔ پادساهی » ، آنتی سس ، نمونهٔ کامل پادساه وفرمانده، درمعنای سقراطی آنهارا، سرح‌میدهد

آنتی‌سس ، عقیدهٔ یونانیان را ، دربارهٔ خدایان ، نمیپذیرفت و نسبت‌دادن‌صفات‌انسانی‌را بخدایان ، درست‌نمیدانست ، ولی‌نوسته‌های **همروس** و **هسیودوس** را بی بنیاد نمیسمرد بلکه آنها را تفسیر میکرد ومیگفت گفته‌های ایشان‌توصیفی است ازانسان‌های بزرگ وهر انسان‌باسیی کوسس کندتا مانندآنان‌نسود وازبر کردن‌سعرهای همرو هزیود ، برای پی‌بردن بمعنای‌نهان‌آنهااست

آنتی‌سس باهر گونه سنت مخالف بود و یونانی بودن‌راسرط افتخارنمیدانست وسرف انسان را بهرمیدانست ونه باصل و نسب ، و بآنان‌ که باصل ونسب‌خودمینازیدند میگفت « موروملخهای‌آتن سر پست‌اندرنسب‌آتنی‌هستند» (۲)دربارهٔسازمان‌های‌سهر، آنتی‌سس‌میگفت انتخاب مردم دلیل‌سایستگی فرماندهان‌نیست وسرط فرماندهی،همانا هنر است و « هنر برتر از گوهر» است برای ریسخند آتنی ها و «دادگاه مردم» و«مجلس‌داوران» ، آنتی‌سس‌میگفت «اکنون که‌آتنیها طبق رای مجلس ملی ، بی‌فهم ترین مردم را برای فرماندهی‌انتخاب میکنند ، خوبست بصورت نامه‌ای ازاین مجلس بگیرند که‌همه «الاغهای

---

(۱) Ponos یعنی رنج یعنی کار پررنج

(۲) دیوژن لائرتی VI/1

کتابی بنام «دربارهٔ پرورش یا دربارهٔ نامها» (۱) نوشته بوده که در فهرست دیوگن لائرتی (VI/۱۷) ذکر شده است. تمایل آنتیستنس بروش سوفسطها از اینجا پیداست که آنتیستنس بر عقیده داشته که «نقض یك گفته، ناممکن است(۲)» و برای اثبات این عقیده چنین استدلال میکرده است «اگر از یك و همان چیز گفته‌ای آورده شود، از آنجا که هر چیز، فقط یك «سخن خاص(۳)» دارد، پس ناقضی در کار نیست؛ و اگر از چیز دیگری سخن گفته شود، باز هم ناقضی در کار نیست(٤)» بخش اول این استدلال همانست که افلاطون (٥)، بی آنکه از آنتیستنس نام ببرد، و ارسطو، (٦) از گفتهٔ آنتیستنس، آورده‌اند. مراد آنتیستنس اینست که فقط بر بنیاد «اصل همانی»(۷)، ممکن است یعنی فقط میتوان گفت انسان، انسان است و نیك، نیك است؛ ولی نمیتوان گفت، انسان، نیك است، زیرا انسان، همان نیك نیست.

بخش دوم این استدلال، همان گفتار گرگیاس است که «هیچ چیز را نمیتوان بدیگران اطلاع داد، زیرا وسیلهٔ اطلاع دادن، واژه است و واژه، همان خود چیز نیست (۸)»

آنتیستنس، به پیروی سوفسطها، میگفت که خطا گفتن ناممکن است،

---

(۱) Peri Paideias ê onomatôn

(۲) ارسطو این عقیده را در کتاب ونکا A ۱۱/۱ ۴ b ۲ ، Thêsis آنتیستنس و در کتاب متافیزیك D ۲۹/۱ ۲۴b ۳۴ دکترین آنتیستنس نامیده است

(۳) Oikeios logos

(۴) از Praechter I/۱۶۲

(۵) در کتاب سوفست ۲۵۱ b

(۶) در کتاب متافیزیك ۳۲ b ۲۴ ۲۹/۱ D

(۷) Principe d identite

(۸) نگاه کنید بکتاب اول صفحهٔ ۱۳۹

آنگاه که به نیک گراید، باهنر خواهد بود. اما آنتیستنس می‌گفت «هنر، آموختنی است(۱)» و کسی که یکبار آن را آموخته است همیشه آن را داراست. کسنوفون می‌نویسد «شاید بعضی فلسفه‌دانان (۲) بگویند که دادگر، هیچگاه بیدادگر، و دانا هیچگاه نادان نخواهد شد؛ ولی من در این موضوع چنین نمی‌اندیشم بنظرم، همچنانکه اگر کسی تن خود را ورزش ندهد، نمی‌تواند کارهای جسمانی را انجام دهد، همچنین کسانی که روان خود را ورزش ندهند نمی‌توانند آن را بکار آورند؛ و از همینجاست که پدران، فرزندان خود را، هرچند خردمند که باشند، از مردم بد دور نگاه میدارند، زیرا معاشرت با مردمان باهنر، ورزشی است برای هنر، و معاشرت با بدان همانا نابودی هنر است. و چنانکه شاعر (۳) میگوید «از باهنران، هنر خواهی آموخت و از بدان، هنر خود را گم خواهی کرد (٤)» کسنوفون در دنبالهٔ این گفته می‌نویسد: «مرد گاهی بد ولی دوباره باهنر میشود و همچنین برعکس. چنانکه مثلا کریتیاس و آلکیبیادس تا زمانی که معاشر سقراط بودند، میتوانستند به تمایلات زشت خود غلبه کنند ولی وقتی از او جدا شدند، هردو به بدی گرائیدند.

در نظریهٔ شناسائی آنتیستنس نیز، تعلیمات سقراط و روش سوفسطها، بهم آمیخته‌اند. دیالکتیک او، از این نظر با دیالکتیک سقراط شبیه است که آنتیستنس، با پیروی از سقراط، جستجوی سخن، یعنی تعریف مفهومها را گام اول آموزش و پرورش میداند و در این زمینه،

(۱) دیوگنس لائرتی VI/۱ (۲) اشاره به آنتیستنس است
(۳) این شعر از Theognis مگاری از شاعران قرن ششم است
(۴) کسنوفون یادگار سقراط ۲/۱۹ ـ I

بودن می‌پذیرند وکارها، پیدایش چیزها، وهر آنچه را که دیده نمیشود دارندهٔ ذات نمیدانند » **برشمر** میشوند، گفتهٔ آنتیستن که « روان سر جسمانی است و شکل هر روان، همانا شکل تنی است که آن روان در آنست» گویا پیداست که مراد افلاطون از این گونه مردم که در بالا بآنها اشاره شد ودر کتاب سوفسط، « فرزندان زمین » نامیده شده‌اند، همانا آنتیستن است (۱)

افلاطون در همین کتاب تئ ت، ضمن آوردن چند تعریف برای دانش، چنین مینویسد

تئت سخن مردی یادم آمد که میگفت، « پندار حقیقی همراه بادلیل (۲)»، همان دانش است وآنچه بدون تعریف(۲) است ازهر گونه دانش بیرون است و بدینسان، چیزهائی که سخن(۲) ندارند، موضوع دانش نیستند

سقراط من نیز از بعضی مردم شنیده‌ام که آنچه عناصر اولی(۳) نامیده میشود وماوهمهٔ چیزها از آن ساخته شده‌ایم، سخن‌بردار نیست (٤) این‌عنصرها را فقط میتوان بخود آنها نام برد وبیش‌از‌این نمیتوان دربارهٔ آنها گفت وحتی نمیتوان گفت که مثلا هستند یا نیستند زیرا در اینصورت، بودن یانبودن، بآنها افزوده میشود ناممکن‌است که‌یکی از این عنصرها، سخن (٤) بردار شود همهٔ دار وندار آنها، فقط نام

---

(۱) آورده شد از Praechter I/۱۶۲

(۲) doxa alêthês meta logou – واژ logos هم بمعنای دلیل وهم بمعنای تعریف وهم بمعنای سخن یعنی حد یك مفهوم است

(۳) Prôta stoicheia واژ Stoicheia همانست که صورت سطقس عربی شد و در نوشته‌های فیلسوفان شرق بکاررفته است

(۴) logon ouk echoi یعنی نمیتوان حد آنها را معین کرد یعنی نمیتوان آنهارا تعریف کرد

و افلاطون در کتاب **اوتودموس** (١) ، که همهٔ آن برای نشان دادن روش مغلطهٔ سوفسطها است بتفصیل در این باره بحث کرده و نادرستی این گفته را نشان داده است

آنتیستنس، حتی آوردن فرد را زیر قسم، و قسم را زیر نوع، و نوع را زیر جنس ، درست نمیداند ، و بنابراین دیالکتیک افلاطون و نظریهٔ ایده‌ها سر مخالف بود؛ و این همان عقیده‌است که افلاطون نادرستی آنرا در کتاب سوفسطس (٢) نشان داده‌است و شاید نیز واژهٔ **Opsimathês** که افلاطون درانجا بکاربرده ومعنای آن دیرآموز، دیر رسیده ، و نو رسیده است، پی برد که مراد او از بکاربردن این واژه، اشاره بآنتیستنس باشد که به نوشته نیز بآموختن فلسفه پرداخته و چنانکه گفته شد بعد ازچهل سالگی بشاگردی سقراط رفته‌است

سمپلیکیوس (٣) آورده است که آنتیستنس برای رد نظریهٔ ایده‌ها، بافلاطون گفته است «افلاطون! من اسب را می‌بینم ولی اسبی (٤) را نمی‌بینم» وافلاطون درپاسخ گفته «زیرا دیدهٔ ایده بین نداری»

عقیدهٔ دیگر آنتیستنس که آن‌نیز مقابل عقیدهٔ افلاطون است ، همانست که افلاطون در کتاب **تئاتتوس** و کتاب سوفسطس (٢٤٦a) آنرا سنجیده است در کتاب تئاتتوس ، ١٥٥e، افلاطون مینویسد «اینها مردمی‌هستند که فقط دربارهٔ چیزهائی که بتوان با دست گرفت،

---

(١) نگاه کنید بکتاب‌اول صفحه ٢٥٣ تا ٢٥٥ وهمچنین‌کتاب اوتودموس افلاطون e ٢٨٣ و d ٢٨٥ ببعد

(٢) b ٢٥١ ببعد ــ نگاه کنید بکتاب اول صفحهٔ ٢٨ تا ٢٨١

(٣) Simplikius درکتاب کاتگوریهای ارسطو ــ آورده شده از Praechter I/١٦٢

(٤) hippotêta یعنی ایده اسب یعنی اسبی

در اسح گمه اسب ار حلوی من دورسو که مابع آفتاب سوی سطر میآید که داسان

دی با حراغ ، سح همی گسب گرد سهر
کر دیو و دد ملولم و انسانــم آرزوست

که در عرلیات سمس بریزی، حلال الدین مولوی آمد ، اساره بدیوژن باسد

گفته سده که دیوژن ، به سها ربح را مسسود و آنرا مسد برفت، بلکه آنرا حسحو میکرد وساید ارهمه حاسب که دیوژن لائربی بسبب ریاصب باومیدهد

دیوژن ، هر گونه کسور داری وسیاسب را نادرسب مسداسب و حودرا بسعه حهان مسمرد به سعهٔ یك کسور م لا یونان دیگرارىعلىمات او « اربوحراسدن(۱)» بعنی « عوض کردن بمس سکه » اسب که، کم با سس ، همانسب که نی‌حه ، بعدها ، « بر گرداندن اررسها» حواهد نامید دیوژن میگفت ، ناموس(۲) وطبیعت (۳) ، محالف یکدیگراند وانسان باید ارطبیعت پیروی کند ونه ارقوانین احتماعی وبهمین اعتبار عقیده داسب که زبان وفرزندان بایستی میان همهٔ مردم مسترك باسد ومیگفت زناسوئی طبق رسوم ،کاری نا رواسب زیاده روی دراینگونه عقیده ها ،کم کم ، دیوژن را به بسترمی کساند وبکارهائی پرداحت که سرح آنها را دیوژن لائربی(٤) آورده اسب گفته سده که دیوژن ،

---

(۱) Para charattein کاراسس که در یونانی و حاراسس بلفظ مسسود باحراسدن فارسی همریسه اسب وعربی سد آن حراطی اسب

(۲) nomos در اینجا بمعنی قوانین احتماعی اسب

(۳) Phusis اسدر معنی ناموس و طبیعت در بیسر سیستمهای فلسفی یونان رودروی هم گرارده سده اند

(۴) IV /۴۶

است (۱)»

سقراط در دنبالهٔ همین گفتگو می‌آورد که «عنصرها، بدون شرح (۲) و شناختنی هستند ولی نوع سیلابها، شناختنی است»(۳)؛ و از آنجا که ارسطو (٤) همین عقیده را از گفتهٔ آنتیستنس آورده است، میتوان پذیرفت که حدس **برنت** درست است و نیز گفته که «دانش همان پندار حقیقی همراه با دلیل است»، گفتهٔ خود آنتیستنس است بعقیدهٔ آنتیستنس، دلیل، یعنی تعریف، یعنی شرح، شامل دانش حرفها است و «شرح یک‌چیز آنست که بودن آنچیز، بآن آشکار است» چیزهای ساده، شرح بردار نیستند، یعنی نمیتوان آنها را تعریف کرد؛ اما چیزهای آمیخته را میتوان توضیح داد و آشکار نمایانیدن اجزاء سادهٔ آنها است بحسب آمیزش آنها باهم

نظریهٔ آنتیستنس، در دوره‌های بعد، در رواقیان تأثیر کرده است چگونگی این تأثیر، ضمن شرح فلسفهٔ رواقیان آورده خواهد شد

یکی دیگر از شاگردان که همزمان افلاطون بوده و شهرت زیادی یافته است، **دیوژن سینوپی**(۵)، شاگرد آنتیستنس است از زندگانی او چندان چیزی نمیدانیم گفته‌شده که در ۴۱۲ زائیده شده و در ۳۲۳ مرده‌است

دیوژن بیشتر به جنبهٔ عملی تعلیمات آنتی‌ستن توجه داشته و کمتر بجنبهٔ نظری آن؛ و هم از این رو، به بیقیدی و لاابالی‌گری معروف شده است و داستانهائی از او آورده‌اند که علنا در جمع زندگانی میکرده است، و اسکندر مقدونی باو گفته است از من چیزی بخواه، و دیوژن

(۱) تئت ۲۰۱b تا ۲۰۱c (۲) alogon
(۳) تئت ۲۰۲c (۴) در کتاب متافیزیک ۲۴ b ۱۰۴۳ H۳/
(۵) Diogenês از مردم Sinope

گرفته شده و پیروان آریستیپ نیز، احساس را بنیاد شناسائی میدانند با این تفاوت که تأثر(۱) (=احساس) را از «آنچه سازندهٔ احساس است» جدا میدانستند ومیگفتند ، فقط احساس است که برای‌ما آشکار است ولی چیزی که احساس را برمیانگیزد، یعنی روی ما تأثیرمیکند، برای ما شناخته نیست ، وهمچنین‌ما نمیدانیم که‌آیا احساس مردم دیگر نیز با احساس ما یکی‌است و یا متفاوت است، گواینکه‌همهٔ ما برای‌چیزهای بیرونی، هستی می‌پذیریم وآنهارا یك نام مینامیم

آریستیپ وپیروان اوعقیده داشتند که هدف زندگانی، چنانکه سقراط گفته است، همانا نیکبختی است ولی، برخلاف عقیدهٔ سقراط میگفتند که این نیکبختی ، در خوشی است وخوشی ، برترین نیك است ازآنجا که فقط احساس‌برای ماآشکار ونمایان است، پس‌خوشی نیز، خوشی زمان حال، یعنی خوشی جسمانی است وخوشیهای روحی که وابسته بگذشته وآینده هستند، ارزشی ندارند

بعقیدهٔ آریستیپ وپیروان‌او، ارزش هنرهاپیوسته بمیزان‌خوشی است که باآنها همراه است و باآنکه دانائی یکی ازهنرهای پسندیده است ولی ارزش آن‌فقط ازاینجاست که بوسیلهٔ‌آن انسان میتواندبخوشی دست یابد ولی‌بندهٔ‌آن نباشد. فلسفه‌نیز وسیله‌ای است برای «زندگانی انسانی(۲)» وانسان راازبندگی رهائی میدهد، زیرا «زندگانی‌انسانی» همانا کوشش برای بهره‌مندی ازخوشی اکنون است بدون بیم‌نیز از آینده واندوه ازگذشته. یکی‌ازگفته های معروف آریستیپ این‌بوده

Anthropismos (۱)   Pathos (۲)

شاگردانی داشته و کتابهائی نیز نوشته بوده است، ولی خبری از این کتابها باقی نمانده است

۴ـ آریستیپوس ودبستان کورنه

بنیادگزار این دبستان، اریستیپوس(۱) ازمردم شهر **کورنه**(۲) یا **کورنائیکه**، درسال ۴۳۵ زائیده شده، ودر۴۱۶ به آتن رفته و در جرگهٔ شاگردان سقراط درآمده است. مدت توقف او در آتن معلوم نیست وفقط معلوم است که روزمرگ سقراط درآتن نبوده است (۳) آریستیپ، دوبار بسیراکوز پایتخت سیسیل رفته‌است. گفته شده که در همان دووقت، افلاطون نیزدرآنجا بوده است. دیوژن لائرتی، داستان هائی دربارهٔ برخورد او با افلاطون، آورده که درست بنظر نمی‌آید. در سال ۳۵۶ به‌آتن برگشته وسپس ازآنجا به کورنه رفته ودبستانی برپا کرده است. آریستیپ نیز، مانند سوفسطها، از شاگردان خود پول میگرفته است. گفته شده که کتابهائی نیز نوشته بوده است. سال‌مرگ اومعلوم نیست

تعلیمات آریستیپ رافقط میتوان ازگفتارهائی که‌مورخان‌فلسفه دربارهٔ تعلیمات دبستان سیرنائیك نوشته‌اند بیرون‌آورد زیرا هیچیك‌از نوشته های اوحتی بصورت قطعات پراکنده نیز باقی نمانده است. در تعلیمات دبستان سیرنائیك، بعضی ازنظریه های سقراطی باعقایدوروس سوفسطها، آمیخته بوده است. نظریهٔ شناسائی آنان از پروتاگوراس

---

(۱) Aristippos (۲) Kurenê شهری‌آباد و پرنعمت بود که کم یا بیش در لیبی کنونی که همان Kurenaikê و با تلفظ فرانسوی ـ Cyrenaique سیرنائیک باستانی است واقع بود است

(۳) افلاطون درکتاب فدون c ۵۹

متمرکز شود و به نظریه‌ای همیشه ارزنده برسد ، دور و بر این موضوع گردش میکرد و افلاطون، مثلا ضمن سخن نظریه‌اش با همزمانان یا شاگردان خود در این موضوع گفتگو میکرد و چه بسا که در پایان کار همهٔ آن گفتگو بصورت کتاب درآورده میشد . از سوی دیگر چنانکه ارسطو گواهی میدهد، افلاطون « تعلیمات نانوشته »ای(۱) نیز داشته است و همین تعلیمات است که هر یك از شاگردان او یك نحو فهمیده و در یك راه دنبال کرده و به نتیجه‌هائی رسیده‌اند که با یکدیگر تفاوت دارند .

گوته (۲) میگوید : « نسبت افلاطون بجهان، همانا نسبت جان جاودان نیکبختی است که خوش داشته چند زمانی درجهان باشد . او نمیخواهد جهان را بشناسد زیرا آنرا از پیش شناخته میگیرد ، بلکه میخواهد از راه مهربانی و نیکوئی ، آنچه‌را باخود آورده است و جهان ، نیازمند آن است ، بجهان بدهد . او بژرفترین ژرفای جهان نفوذ میکند ، اما نه برای اینکه آنرا کشف کند ، بلکه برای اینکه آنرا از گوهر خویش پر کند، سپس بسوی جایگاه خود و بعشق رسیدن بآن جایگاه ، بسوی بالا بحرکت درمیآید . هرچه میگوید دربارهٔ کل جاوید ، نیك، حقیقی و زیبا، میگوید و کوشش دارد که شوق بسوی آنهارا درهر سینه‌ای بیدار کند . افلاطون شعلهٔ بلندی است که اززمین بسوی آسمان بالا میرود و درجستجوی آسمان است (۲) . »

«آنچه افلاطون باخود آورده است » همان است که فلسفهٔ افلاطون

---

(۱) ارسطو فیزیك ۹/b۱۴ IV/۲/۲

(۲) Goethe در کتاب « نظریه دربارهٔ رنگها » بخش دوم صفحه ۱۴۱ جلد سوم آثار گوته چاپ Weimar

که «ماند داست اما داسته سد(۱)» وارهمسحاست که آریسست، بگه ٔ دیورن لائرتی «توانائی ادرا داسته که حه‌درل اس رسمی وحه‌درربده بوسی، یکسان رو ار کند(۲)»

ب ـ افلاطون وساگردان آکادمی او

گفته سد که افلاطون دس‌ار بار گست ارسعر اول‌حود دسسسل دبستان معروف آکادمی‌را بساد گزارد

آکادمی افلاطون، نردیك بهرارسال، بعنی‌ارسال ۳۸۷ پس ارمسیح باسال ۵۲۹ بعدارمیلاد، که **ژوستی‌نین** امپراطور مسیحی روم، آن‌را بست، مرکز آموزش فلسفه بوده است حود افلاطون، مدت ٤ سال‌ریاست آن‌راداست وپس‌ارمرگ او، ساگردان وساگردان ساگردان او، آنرا اداره میکردند ارآن‌جا که کارآکادمی در زمان زندگانی حود افلاطون و در دوره های بعدار او یکسان سوده است، ایست که برای سان دادن اس‌تفاوت، آکادمی‌را بنامهای زیرمسخص میکنند آکادمی افلاطون که ار ۳۸۷ تا ۳٤۷ برپا بوده‌است، آکادمی اول یاآکادمی‌قدیم ار ۳٤۸ تا ۲٦۸، آکادمی دوم‌یاآکادمی‌میانه ار ۲٦۸ تا ۱٥٦، آکادمی سوم یا آکادمی جدید ار ۱٥٦ بعد

فلسفهٔ افلاطون حنانکه درکتاب اول آورده سد (۳)، اسر حاوید اندیشهٔ اس‌مردحداماند است‌واس‌فلسفه، هنورهم، اوج‌تاریخی فلسفه‌است اما اندیشهٔ افلاطون، پس ارآن‌که در موضوعی معین

(۱) echô all ouk echomai بمعنای «بردن ولی برد نسدن» بر هست (۲) دیورن لائرتی II/٦۷ (۳) صفحهٔ ۳۱۲ تا ۳۷۷

حود سحن مىگفت ودىگران بااو گفتگو مىكردند واگر اىن گفتگو پاىان نمىرسىد، روز دىگر دوباره آنرا از سر مىگرفتند و گاهى پىش مىآمد كــه ىكموضوع، مدت درازى درآكادمى مطرح بود، تا آنكه همهٔ شاگردان در آن موضوع همعقىده شوند در پاىان دورهٔ بحث و گفتگو، حود افلاطون كتابى درآن موضوع مىنوشت بعضى شبها بسر « مهمانى » داده مىشد و استاد و شاگردان وبعضى مهمانان كه شاگرد آكادمىبودند، باهم شام مىخوردند ودرموقع شام، ىكىپساز دىگرى، برىپسحنمىگفتند نمونهاى ازاىنمهمانىها ، در كتاب **سومپوسىون** ىعنى مهمانى شرح داده شده است (۱)

تعلىمــات استاد و سخنرانىهاى شــاگردان ، در موضوعــات گوناگون بود وبوشته هاى افلاطون ، سانهٔ اىن گونـــاگونى است موضوع اىن تعلىمات و سخنرانىهـــا بروش دىالكتىك بررسى مىشدند واىن دىالكتىك پس از بنىاد گزارىآكادمى ، سقراطى بود وسپس دىالكتىك افلاطونى شد از مىان علمهاى آنزمان بــدو علم ستاره شناسى و رىاضى اهمىت بىشترى داده مىشد و ازهمىنجاست كه گفتهاند برسر درآكادمى نوشته بوده كه هر كس هندسه نمىداند ، بدرون اىن باغ نىاىد ، و شاىد بهمىن مناسبت بوده كه افلاطون ىكى ازكتابهاى معروف حودرا بنام **تئاىتوس** رىاضىدان كه ازشاگردان سقراطوحود افلاطون بوده نامىده است و در چنــد كتاب دىگر نىز از او نام برده وىااورا طرف گفتگو انتحاب كردهاست ازعلمهائى كه امروزبنامعلوم

---

(۱) چگونگى ادار آكادمى افلاطون از كتاب W Nestle « تارىخ اندىشهٔ ىونانى» چاپ K T A صفحه ۲۸ تا۲۸۲آورده شده است

نامیده شد و از این نظر، افلاطون درهمه جا راهنما وسازنده و آفریننده است و از راه شکخواهی با انسان است که بانسان دادن راه دقیق ولی دشوار دیالکتیک عشق، مردم جهان را بامکانات روان انسان راهنمائی کرده است

اما افلاطون، چون **آریستوکلس** پسر **آریستون**، همه خود کتاب نوشته و بگفته ارسطو« برای هر چیز که درهر جا است بنها افلاطون بر آن شده است که بگوید چه هست (۱) » و در این گونه موضوعات است که بیش کسان دیگر اندیشه های دقیق را او داشته اند **آریستوکلس** پسر **آریستون** حتی خواسته است بهترین آیین کشور داری یعنی ادارهٔ « شهریار و شاه» را در بعضی کشورها عملی کند و برای اینکار بسیسیل رفته است اما از آن جا که « گیتی است، کی پذیرد همواری»، کوشش های او برای «هموار کردن گیتی» یعنی برانداختن عیب و برپا کردن هنر بهاران مانع برخورد و خوشبختانه، **آریستوکلس** در اینکار موفق نشد و دوباره بآکادمی خودبر گشت و افلاطون شد

آکادمی افلاطون بساختمان انجمن فیثاغورثیان ساخته شده بود هر یك از شاگردان اطاقی مخصوص خود داشتند و بامدادان، درساعت معین همه آنها بصدای زنگ ساعتی که افلاطون اختراع کرده بود و کم با بیش کار ساعتهای زنگ دار امروزی را میکرد، ازخواب بیدار میشدند و کارها شروع میشد

گاهی خود افلاطون بآنان درس میداد و گاهی نیز یکی از شاگردان که موضوعی معین را بررسی کرده بود، برای همشاگردان

---

(۱) ارسطو فزیك ۹ b15 ۲/۲/IV

درخ ابرا طبق طبیعت آنها ، و سرشتها را طبق خانوادهٔ آنها ،
مشخص میکردند ،
واز میان سرشتها ، کدورا
امتحان میکردند ، تا بدانند ازکدام خانواده است
اولی میپرسد حتما آنرا ساختند این گیاه را جزء کدام
خانوادهٔ سرشتها شمردند ؟
اگر میدانی بمن بگو
دومی پاسخ میدهد نخست ، همهٔ آنها بی آنکه نفس بکشند
روی کدو خم شده بودند و آنرا بررسی میکردند
و مدت درازی دراندیشه فرورفتند
وناگهان ، درحالیکه تحقیق خودرا دنبال میکردند ،
یکی ازآنها گفت این یك سبزی گرد است
دیگری گفت این از علفهاست ، سومی گفت این از
درختهاست
پزشکی که از سیسیل آمده بود ، وقتی این حرفها راشنید
بریش آنها خندید ، و گفت که همه بخطا رفته‌اند
ازلی حتماً آنها خشمگین شدند وفریاد زدند که بآنها توهین
شده است
دومی نه ، نوجوانان ما ، حتی باو توجه نکردند ،
و افلاطون که در آنجا بود ، با کمال ملایمت
وبدون شوخی ، بآنها دستور داد

طبیعی نامیده میشوند، فقط روش آنها و آنهم تا اندازه‌ای که برای تمرین روش سودمند است بررسی میشده، و نه برای آموختن ویا آموزاندن آنها.

این روش آموزی، چنان در آکادمی رواج داشته که یکی از کمدی نویسان (۱) قرن چهارم پیش ازمیلاد، برای کوچك کردن افلاطون و شاگردان آکادمی او شعری دراین موضوع گفته است. دراین شعر دو تن با یکدیگر گفتگو میکنند.

اولی میپرسد:

افلاطون، **سپوسیپوس** و **مندمس**، چه میکنند؟
وقت خودرا چگونه میگذرانند؟
کدام مشکل است که هدف تحقیق آنها است؟
اگردراین باره خبری میدانی، خواهش میکنم بمن بگو.

دومی پاسخ میدهد:

من دقیقا میتوانم دراین باره سخن بگویم
زیرا درجشن **پان‌آتنا** (۲)، دسته‌ای از جوانان‌را درآکادمی دیدم،
وچیزهای ناراحت کننده وشگفتی، ازآنها شنیدم.
آنها، موجودات طبیعی‌را تعریف میکردند
وحیوانات را طبق نوع زندگانی آنها،

---

(۱) **Epikrates** قطعاتی از او باقیمانده که **Athenaeus** در بخش دوم کتاب خود آورده است.

(۲) **Panathenaia** جشن بزرگی بود که آتنی‌ها هرچهار سال یکبار بافتخار **Athena** آلههٔ شهر آتن میگرفتند.

شاگردان مشهور آکادمی افلاطون عبارتند از **تئاتتوس**، **اودکسوس**، **هراکلیدس** پونتی، **وفیلیپ** اوپونتی، **سپوسیپوس** وکسنوکرات، و ارسطو

تئاتتوس واودکسوس بیشتر عالم‌اند تا فیلسوف وهردوی آنها ریاضی‌دان‌هستند، سپوسیپوس وکسنوکرات **وفیلیپ و هراکلیدس**، بیشتر فیثاغورثی هستند تا افلاطونی، ارسطو گردآورنده ونقاد است و جداگانه است وهم‌اوست که سرور فلسفهٔ دوران سوم‌است. اینک شرح زندگانی وکارهای هریك ازآنها

۱ـ تئاتتوس

اززندگانی **تئاتتوس** (۱) که ازاین پس‌ فقط ساده‌تر تئتت یا تآیت نوشته‌خواهدشد، چندان خبری نمیدانیم. باید درحدود ۴۱۵ درآتن زائیده‌شده وبحسابیکه اواساکس(۲) از روی نسبت‌درآمدکتاب تئتت افلاطون کرده است، در سال ۳۶۹ در جنگهای **کرنت** زخمی شده ودرهمین سال در آتن مرده است، در همین کتاب افلاطون، گفته شده که تئتت ازشاگردان **تئودوروس** (۳) ریاضی‌دان مشهور همزمان باسقراط است از روی گفتگوی سقراط وتئودور که درآغاز این کتاب آورده شده، برمیآید که تئتت پسر **اوفرونیوس** وازخانواده‌های‌شریف آتن‌بوده وبدرش دوست سقراط بوده است. مشخصات چهره و صفات معنوی او نیز در همین کتاب، چنین ترسیم شده است. تئودور سقراط

---

(۱) Theaitêtos (۲) Eva Sachs درکتاب «در ار سب آتتی» چاپ برلین آوردر شد ازکتاب II P Michel «تاریخ ریاضیات‌از فیثاغورث تا اوقلیدس» چاپ L B ۱۹۵ صفحه ۲۸۸

(۳) Theodôros از مردم کورنه

که امتحان کدورا از نو شروع کنند
و معلوم کنند از کدام خانواده است
و آنها دوباره بکار تقسیم بندی خود بپردازند (۱)

در تاریخ فلسفه از دو **مندمس** (۲) نام برده شده است یکی **مندمس** از مردم **ارتریا** (۳) است که از شاگردان مگاریان و شاگردان فدون بوده و در سال ۲۷۸ در سن ۷۴ سالگی مرده است، دیگری **مندموس** از شاگردان نیمهٔ دوم قرن سوم است اولی در زمان مرگ افلاطون، چهارساله بوده و دومی در حدود صد سال بعد از مرگ افلاطون زندگانی میکرده است و از این رو، آوردن نام مندموس در این شعر، نشانهٔ اینست که موضوع آن تاریخی نیست و چنانکه گفته شد، فقط برای کوچک کردن آکادمی افلاطون ساخته شده است اما، چنانکه ضمن شرح زندگانی ارسطو آورده خواهند شد، از سال ۳۶۷ بعد، افلاطون به دیالکتیک فرود آمده توجه داشته و چنانکه در کتابهای دورهٔ سوم، بخصوص در دو کتاب سوفسط و مرد سیاسی، دیده شد، در این دوره، تقسیم بندیهای علمی و تجربهٔ مفهومهای کلی بنوع و قسم آنها در آکادمی رواج داشته است و شعر **اپیکرات**، گزارشی نادرست، از این روش دیالکتیک فرود آمده است و از این رو، میتوان گفتهٔ **نسیله** را درست دانست که منظور افلاطون از علم روش طبقه بندی علمی، همانا آشنا ساختن شاگردان خود بروش دیالکتیک بوده است و گیاه‌شناسی یا جانورشناسی، در برنامهٔ کار آکادمی افلاطون نبوده است

---

(۱) ترجمه از ترجمهٔ A Dies در مقدمه کتاب «مرد سیاسی» افلاطون چاپ B L ۱۹۵ صفحهٔ ۲۸ (۲) Menêdemos (۳) Eretreia

بگرو بی(۱)» میانمدید و حز اینکه گفته‌سد، کوسس داسسد آیرا پنهان نگاهدارید و بگفتهٔ اقلیدس « تحسین فیثاغورئی که اسرار رافاش کرد در دریا غرق‌سد (۲)»

اوفلیدس، دردفتر دهم «مقدرات هندسه» مینویسد فیثاغورئیان تحسین کسانی بودند که «هم‌اندازگی(۳)» راجستجومیکردند واز راه بررسی عددها، پی‌بردند که باآنکه « یکی (٤)» ، مقیاس مشترك همهٔ عددها است ولی برای همه « اندازه‌ها » نمیتوان مقیاس مشترك پیدا کرد(٥) »

تئیت نخستین کسی بود که توانست این موضوع را بطور علمی توضیح دهد و دربارهٔ طبیعت خطی که امروزه با $\sqrt{2}$ نمایش داده میشود و همچنین همهٔ ریشه‌های گنگ تحقیق کند ، وهم تئیت بود که «میان عددهائی که باحساس درمیآیند وآنهائیکه فقط فهمیده میشوند، فرق گذاشت(٦) » نظریهٔ تئیت ، درکتاب تئیت افلاطون، باین شرح آورده شده است گفتگو میان‌سقراط وتئیت است

تئیت دربارهٔ « توانائی » (۷) عددها ، تئودور که درا ینجاست ،

---

(۱) Asummetron (۲) اقلیدس «مقدرات‌هندسه» دفتردهم
(۳) Summetria (۴) Monados

(۵) آورده شد از کتاب I Thomas « وثیقه‌های یونانی دربارهٔ ریاضیات » جلد اول « از تالس تا اوقلیدس » صفحه ۲۱۷ از انتشارات کتابخانه کلاسیك Loeb

(۶) از همان‌کتاب H P Michel صفحه ۲۸۱

(۷) واژ dunamis یونانی بمعنای نیرو و توانائی‌است فرانسویها گاهی‌آنرا Puissance وگاهی racine انگلیسها گاهی Power و گاهی root آلمانیها‌گاهی Kraft میتوان ترجمه‌کرد اند (Schleiermacher) وگاهی همان کلمه dynamis یونانی‌را بکار برد اند (Stenzel)

میگوید «چهرهٔ تئ ت مانند چهرهٔ خود تواست ' بینی پهن و چشمان برآمده‌ای دارد ' ولی‌میان همهٔ شاگردان من هیچکس بهوشمندی او نیست با آسانی‌همه چیز را یادمیگیرد و طبعی بسیار آرام و سنجیده دارد (۱) »

بنظرمیآید که کارتئ ت درآکادمی افلاطون ، آموزاندن ریاضیات بوده است وباعتبار توجه فراوانی که افلاطون باین‌علم داشته، تئ ت به تئت بر بیمهریان بوده است از کتاب پروکلوس (۲) و فهرست سوئیداس برمیآید که تئت‌درریاضیات صاحب نظر بوده است تحقیقات اصلی او یکی دربارهٔ اندازه‌هائی است که امروزه آنها را ریشهٔ گنگ ، irrationnel مینامند ودیگردربارهٔ ساختمان چندسطحیهای منظم

آ- ریشه‌های گنگ

فیثاغورسیان قدیم ، ضمن بررسیهای خود دربارهٔ قضیه‌ای که به فیثاغورث نسبت داده شده ، باین نکته برخوردند که در سه گوشهٔ قائم‌الزاویه (=راست گوشه) که درازای پهلوهای آن، یك‌باشد ، وتر آن عددی خواهد بود که‌نمیتوان‌آنرا بایك اندازه گرفت اماآنها این موضوع را پنهان نگاهمیداشتند زیرا آشکار کردن این نکته که خطی یافت‌میشود که با یك«اندازه گرفتنی» نیست ، اینقضیه را که «یك‌اصل همه‌چیز است(۳)» نقض‌میکرد فیثاغورسیان قدیم، اینخطرا که‌امروزه با $\sqrt{2}$ نشان میدهند، «ناگویا(٤)» ، «نگفتنی(٥)» ، ویا « اندازه

---

(۱) کتاب تئت افلاطون b ۱۴۳ تا ۱۴۴a
(۲) Proclus در تفسیر کتاب هندسه اقلیدس
(۳) قطعهٔ D۸ فیلولاوس نگاه کنید بکتاب اول صفحه۱۲۶
(۴) alogon (۵) arrhêton

درازا، وخطهائی که پهلوهای یک سطح «دراز پهلو» را میسازند، «توانائی» متمایز، زیرا طول این خطها با خطهای اولی اندازه گرفتنی نیست، اما اگر بصورت سطحی درآید که در «توانائی» آنها است، آنوقت با اولیها اندازه گرفتنی هستند (۱)»

ب- ساختمان چندسطحی‌های منظم

مراد از چندسطحی منظم، حجمی هندسی است که همهٔ سطحهای آن از چند ضلعی‌های منظم ساخته شده باشد. مراد از چند ضلعی منظم، سطحی است که همهٔ پهلوها (=ضلع‌ها) وهمهٔ گوشه‌های آن مساوی است وبتوان آنرا دردایره محاط کرد، یعنی بتوان دایره‌ای رسم کرد که با رأسهای آن چندضلعی منظم، تماس داشته باشد

اوقلیدس دردو رسردهم «مقرداب هندسه» نشان داده است که فقط پنج چند سطحی منظم یافت میشود. این پنج حجم که بنام «پنج جسم افلاطونی» معروفند، عبارتند از چهارسطحی منظم یا هرم منظم که از چهار سه گوشهٔ منظم ساخته شده است؛ شش سطحی منظم یا مکعب منظم که از شش چهار گوشهٔ منظم ساخته شده؛ **اکتائدرون** یا هشت سطحی منظم، یعنی حجمی که از هشت سه گوشهٔ منظم ساخته شده؛ **دودکائدرون** یا دوازدهٔ سطحی منظم که از دوازده پنج سطحی منظم ساخته شده است؛ **ایکوسائدرون** یا بیست سطحی منظم که از بیست، سه گوشهٔ منظم ساخته شده است

اوقلیدس در همین کتاب سیزدهم نوشته است که فیثاغورسیان، فقط سه چند سطحی منظم یعنی هرم، مکعب و دوازده سطحی منظم را

(۱) افلاطون در کتاب تئتتوس ۱۴۷ d تا ۱۴۸ b

شکلهائی رسم کرد تا بما نشان دهد که درازای خطهائی که سازندهٔ سطح‌هائی بمساحت ۳ پاه تا هستند، با یک اندازه گرفتنی نیستند. او کار را یک یک بررسی کرد تا بخطهائی رسید که توانائی ساختن سطحی بمساحت ۱۷ پا را دارند. اما نمیدانم چرا در اینجا درنگ کرد و کار خودرا دنبال نکرد. باندیشهٔ ما رسید که شمارهٔ «توانائیها» را که بیحد مینمایند، بسوی یک سر بیم (= در یک مفهوم درآوریم) تا همهٔ آنها را با این (مفهوم) مشخص کنیم.

سقراط آیا آنرا یافتید؟

تئتتوس من چنین گمان میکنم. تو خود قضاوت کن. بگو!

ــ همهٔ عددها را بدو دسته بخش میکنیم. یکی آنهائیکه میتوان آنها را حاصلضرب دو عدد مساوی دانست. اینها را بشکل یک چهار گوشه نشان میدهیم وعددهای چهار گوشه و یا «مساوی پهلو(۱)» مینامیم. ــ بسیار خوب.

ــ ازسوی دیگر، عددهائیرا که میان اینها هستند، مانند ۳، ۵، و همهٔ عددهائیکه ازضرب دوعدد مساوی زائیده نشده، بلکه ازضرب یکعدد بزرگتر در کوچکتر، و یا عدد کوچکتر دربزرگتر، زائیده شده‌اند و همیشه شکلی را میسازند که یک پهلوی آن درازتر از پهلوی دیگر است آن‌عددها را بشکل یک‌دراز پهلو (= مستطیل) نشان میدهیم و آنها را عدد «دراز پهلو (۲)» مینامیم. ــ بسیار خوب. با این سخنان بکجا میرویم؟

ــ خطهائی که پهلوهای یک سطح «مساوی پهلو» را میسازند،

---

(۱) isopleuron (۲) promêkê

اودکس در مدت اقامت خود در آتن، به آکادمی وارد شد و بگفته بعضی از مورخان فلسفه، با همهٔ شاگردان خود، به شاگردی افلاطون درآمد و ضمن آموختن دیالکتیك، شاگردان آکادمی و خود افلاطون را با علم و دانش شرق آشنا کرد و آئین زرتشت و ستاره شناسی ایرانیان را بافلاطون آموخت. بگفتهٔ بعضی از مورخان فلسفه(۱)، آنکه افلاطون در کتاب فدر(۲) از دوازده ماه سال و دوازده خدا سخن گفته است، از همین تعلیمات اودکس دربارهٔ آئین ایرانیان بوده است.

از نوشته‌های مورخان باستانی فلسفه برمی‌آید که اودکس بستاره‌شناسی ریاضی توجه داشته و نظریهٔ «دائره های هم مرکز» را، او برای نخستین بار بیان کرده است و همچنین حرکت ظاهراً نامنظم ستارگان را بچندین حرکت منظم تجزیه کرده و هماهنگی این حرکتها را توضیح داده است. در ریاضیات، **اودکس** دربارهٔ اقسام نسبت و واسطه‌های عددی و هندسی و موسیقی صاحبنظر بوده و هر عدد را یك نسبت میدانسته و به یك حاصل جمع، و همچنین در هندسه، میان مشابهت و نسبتهای عددی فرق میگذاشته و در این موضوع بنظریه‌هائی رسیده که بنیاد قضیه‌های دفتر پنجم کتاب «مقدمات هندسه» اقلیدس است.

اودکس حساب و هندسه را وابسته بیکدیگر میدانسته و بسبب ابتکارش، قسمتی از هندسه تحلیلی کشف کرده بوده است. روش تجزیه و تحلیل ریاضی که مقدمهٔ جبر است باو نسبت داده شده و همچنین روش «پایان دادن (۳)» که میتوان آنرا قسمی انتگرال (٤) باستانی شمرد،

(۱) J Bidez افلاطون و اودوکس چاپ ۱۹۳۳ ـ (۲) فدر a ۲۴۶ تا a ۲۵
(۳) exhaustion (۴) Integral روش پرداختن به مقدارهای ریاضی است از «جمع» مقدارهای بینهایت کوچك. این روش که در یکزمان توسط لیبنیتس و نیوتون کشف شد از طرف لیبنیتس بارشمیدس نسبت داده شد ولی خود ارشمیدس آنرا از اودکس میداند. دربارهٔ ۳ و ۴ نگاه کنید بکتاب H P Michel صفحه ۲۳۸ تا ۲۳۹

مسیاحسدو بمت بود که هست سطحی و سست سطحی منظم را کسف کرد (۱)

۲ـ اودوکسوس

ازرید گانی **اودکسوس** (۲) سر **اسکنسی** ،(۳) ازمردم کسدوس (٤) ، حسدان حسری سداسم ، نگفته بعضی، درسال ۳۹ و نگفهٔ بعضی دیگر درسال ۸ ٤ رائیده سده است نگفته دیورن لائرتی (کتاب هستم بحس ۸۸) درسال ۳۵۵ در ۵۳ سالگی مرده است نگفهٔ همین دیورن، **اودکسوس** از فیثاغورسان بوده و برد **آرکیتاس** فیثاغورثی ، هندسه آموخته است

اودوکسوس در بیشتر رسته‌های علم آن زمان، دست داشته ریاضی‌دان، جغرافی‌دان، پزشک ، قانونگزار، وستاره‌شناسی بوده است وعلاوه بر اینها در آتن از سوفسطها «دانش» آموخته ولی روش آنهارا نپسندیده و بمصر رفته وازآنجا باشاگردان خود نزد افلاطون آمده وازاو دیالکتیک (= فلسفه) آموخته است نگفته بسی از مورخان فلسفه ، اودکس بمشرق و ایتالیا و مصر سفر کرده و در شهر **هلیوپولیس** ازکاهنان مصر ستاره شناسی آموخته است

از نوشته‌های اودکس چیزی دردست نیست ولی ازروی سخنانی که **چیچرو، بطلمیوس، اقلیدس** آرشمیدس سکستوس امپریکوس وبرکلوس درباره او گفته‌اند، میتوان بمیزان علم و دانش او پی‌برد **اراتوستنس** (۵)، اورا «**اودکسوس** خداماند» مینامد

---

(۱) همان کتاب I Thomas صفحه ۳۷۹ (۲) Eudoxos
(۳)Eschinês (۴) Knidos از شهرهای ساحلی جنوب آسیای صغیر که جزء کشورهای هخامنشیان بود است (۵) Eratosthênês رئیس کتابخانه اسکندریه ازجغرافی دانان وریاضی‌دانان مشهورقرن سوم پیش ازمیلاد بود که در ۱۹۵ بعلت نابینا شدن در ۸ سالگی خودکشی کرد است

چنانکه گفته‌اند ، نحستین کتاب فلسفی افلاطون دربارهٔ ... که جوسی ، درپرتیك نیست، برای روشن شدن اودکس نوشته شده است

چنانکه **وررنر یگر** (۱) می نویسد « اودکس ، نابغهٔ وسعت نظر بوده و بیش از علم دست داشته است» و«با آنکه **اودکس** شهرت ارسطو نرسید ولی کارهای او برتر از کارهای ارسطو بوده است (۲)»

۳ـ هراکلئیدوس ازمردم پونتوس

از زندگانی هراکلئیدوس (۳) چندان خبری نمیدانیم گفته شده که درزمان سفر سوم افلاطون بسیسیل، آکادمی را اداره کرده است ودرسال ۳۳۰ مرده است هراکلید از فیثاغورسیان بوده وهم ، شاگرد خود افلاطون ، وهم ، شاگرد **سپوسیپوس** بوده است بگفتهٔ دیوژن لائرتی(٤)، دربارهٔ فلسفه ، ریاضیات ، موسیقی، تاریخ، سیاست، دستور زبان، دربارهٔ شعر ، ودر بارهٔ فیثاغورسیان ، کتابهائی نوشته بوده ، ولی هیچیك از آنها در دست نیست ، بجز قطعه‌ای بنام « در بارهٔ آئین کشورداری »

بعضی ازمورخان فلسفه ، **هراکلید** را فیلسوف نمیشمرند ولی **تانری**(۵) اورا ازافلاطونیان میدانند ومیگویند «هراکلید، نظریه‌هائی داشته که با بحثی از تعلیمات فیثاغورسیان همزمان خود او نزدیك بوده است»(٦) گفته شده که هراکلید بگردش زمین بدور محور خود عقیده داشته وهمچنین دربارهٔ فیزیك بمعنای امروزی این کلمه بانظر دموکریت

---

(۱) W. Jaeger درکتاب «ارسطو» صفحه ۱۷ (۲) S. Petrement
درکتاب « دوآلیسم درفلسفه افلاطون وآئین مانوی» چاپ P U F صفحه ۱۸ تا ۱۹
(۳) Herakleidos Pontikos (۴) کتاب نهم بخش نهم
(۵) A. Tannery (۶) آورده شده ازکتاب P H Michel صفحه ۲۴۲

از کارهای اودکس است (۱)

در هندسه فضائی، دو قضیهٔ نهم و دهم، دفتر دوازدهم کتاب هندسه اقلیدس به اودکس نسبت داده شده و همچنین «روش ساختن مکعبی بحجم دو برابر مکعب داده شده (۲)» از اوست

اودکس، افلاطون را بزرگ میداشته و میگفته که افلاطون در رتبت دوم است ودر بسیاری از نظریه‌های علمی با افلاطون هم‌عقیده بوده است

اما در موضوعات متافیزیك، بخصوص در اونتولوژی (۳)، نظر اودکس و افلاطون، یکی نبوده است افلاطون، چنانکه در کتاب سوفسطائی گفته شد، برای ایده‌ها نیز «هم‌آمیزی» می‌پذیرفت ودر کتاب **پارمنید** از قول سقراط آورده بود که من «بکسی که بتواند نشان دهد که در خود ایده‌ها نیز، اضداد بهزاران طرز بهم بدل میشوند آفرین خواهم گفت»(٤) ولی اودکس، بجای «هم‌آمیزی»، آمیختگی می‌پذیرفت وبجای بهره‌داشتن چیزها از ایده‌ها، از ایده‌های آمیخته سخن میگفت و تغییر را «تغییر بسوی نوع دیگر (٥)» میشمرد

در اخلاق نیز نظر اودکس با افلاطون، یکی نبود وچنانکه ارسطو میگوید «اودکس، خوشی را برترین نیك میدانست (٦)» و شاید،

(۱) A E Taylor در کتاب «افلاطون» چاپ لندن ۱۹۵۵ صفحهٔ ۴ ۵ ۱
۶ ۵ ـ (۲) همان کتاب H P Michel صفحه ۲۳۸
(۳) Ontologie یعنی بحث درباره بودن چون بودن یکی از دو بخش اصلی متافیزیك است وبخش دوم آن نظریهٔ شناسائی است
(۴) پارمنید c ۱۲۸ تا ۱۲۹d ـ نگاه کنید بکتاب اول صفحه ۲۷۱
(۵) metabasis eis allo genos (۶) ارسطو اخلاق برای نیکوماك ۲۷ b ۱ ۱۱ و b۹ ۱۱۷۲ ـ

که نوع انسان هیچگاه نمیتواند نیکبخت شود؛ ولی من میگویم برای شمارهٔ کمی از انسانها ممکن است که در این زندگانی، نیکبخت باشند، اما نه بآسانی. بیشتر چیزهائی که «دانش» نامیده میشوند، هیچگونه سودی برای دانا شدن ندارند واز اینرو همهٔ آنها و «دانش» هائی که فقط برای آسایش زیست، یا سرگرمی، و یا بازیها، سودمند اند و همچنین کشتی‌رانی، فن جنگ، وسحوری، وهمچنین یادگیری، ودر یادنگاهداشتن وبجا بکار بردن آنچه یادگرفته شده، یعنی کارهائی که مردم با دانائی انجام‌میکنند، همهٔ اینها را باید کنار گذاشت

نام **سوفیا** را فقط میتوان بدانشی داد که با دارا بودن آن، انسان میتواند دانا نامیده شود و این دانش که بخششی خدائی و بخششی آسمانی است، همانا دانش عدد است و اگر عدد(۱) را از نوع انسان بگیرند، هیچگاه نمیتواند بدانائی برسد «موجود زنده‌ای که دو را از سه و جفت را از طاق باز نشناسد، وعدد را نشناسد، هیچگاه نمیتواند دلیل چیزی را که دریاد دارد، و یا از آن احساس دارد، بدست دهد یک چنین موجود زنده، شاید بتواند از جرئت و خویشتن داری برخوردار باشد ولی هیچگاه به بخش اصلی هنر که دانائی است، دست نخواهد یافت و نمیتواند نیکبخت باشد» ۹۷۷c تا ۹۷۷d

مرد آتنی بدنبال گفتار خود میگوید، هرجا که عدد درکاراست، درآنجا نظم هست وهرجا که عدد نیست، بیشکلی و بی نظمی ودرهمی است، و سپس از **کلینیاس** میپرسد چه شده که ما شمردن را آموخته‌ایم؟

Arithmos (۱)

مخالف بوده و کتابهائی برضد دموکریت و زنون، نوشته بوده است

۴ـ فیلیپ اوپونتی

از زندگی فیلیپوس اوپونتیوس(۱)، خبری نمیدانیم. پذیرفته شده که از شاگردان افلاطون بوده و کتاب نوامیس را بخط خود نوشته و منتشر کرده است. گفته شده که ستاره‌شناس، ریاضی‌دان و فیلسوف بوده است

در فهرست **سوئیداس** از ۲۳ کتاب که فیلیپ اوپونتی نوشته بوده، نام برده شده است که بیشتر آنها درباره ریاضیات، فیزیك، نجوم‌های امروزی، و ستاره‌شناسی بوده است، ولی هیچیك از آنها در دست نیست

بیشتر مورخان فلسفه کتاب **اپی‌نومیس** (۲) را از فیلیپ اوپونتی میدانند. بحث دربارهٔ اینکه این کتاب، از خود فیلسوف یا از افلاطون است و فیلیپ آنرا پاکنویس و منتشر کرده است چندان سودی ندارد، ولی آوردن خلاصهٔ آن، برای روشن کردن زمینهٔ فلسفهٔ دوران سوم در یونان و همچنین برای نشان دادن اینکه افلاطون در پایان زندگانی خود، بدانش اعداد، بیش توجه داشته، سودمند است

در این کتاب که دنبالهٔ کتاب نوامیس افلاطون است، گفتگو میان مردی از آتن و **کلینیاس** از مردم **کرت**، و **مگیلوس** سارتی است. پرسش اصلی آن این است: «با کدام آگاهی(۳) است که انسان میرنده میتواند دانا(۴) شود؟» 973b2

در پاسخ این پرسش، مرد آتنی میگوید که بسی از مردم بر آنند

(۱) Philippos O Opountios (۲) Epinomis
(۳) Mathos (۴) Sophos

دوارده سطحی م طم ، که حهار ىای اولی آىها ىعمدهٔ فساعورىاں که افلاطوں در کىاں **ىیمائوس** آورده ، سکل‌های حهارع صرهسىىد هرم ىماىدهٔ آىس ، هسں سطحی مىطم، ىماىدهٔ هوا، ىسں سطحی مىطم ، ىماىدهٔ آں، ومکعں مىطم، ىماىدهٔ حاكاسں؛ وسکل ىحم ىعىی‌دوارده سطحی م طم، ىماىدهٔ اىروسکل کل‌حهاں اسں وىس‌ارحهارعىصردىگر ساحىه سده اسں

مردآىىی سىس‌مىگوىد که درهرىك اراىں ىىح عىصر، ىوعی ار موحوداں رىده، رىدگاىی مىکىىد که ىرآىها ىه ىسں ىىسری ارآں عىصر ساحىه سده اسں ؛ مىلا ىر موحوداں رمىىی که اىساں یکی ار آىهااسں، آمىحىه‌اىسں‌ارحاك وآں وآىس‌وهوا ولی ىىسںحاك دراىں آمىحىه ، ىىسىراسں سىارگاں‌ىىرارهمىں حهارعىصرساحىه سده‌اىدولی ىىسںآىس درآىهاىىسىراسں حسم‌سىارگاں،ارحسم‌ما رىىاىروىاىىده‌ىر اسں وروان‌آىها ارىوع‌رواں حدائی‌اسں وىه ىدارما، اىں‌سىارگاں، ىا ىامىرىده‌اىد ویاربدگاىی ىىں‌دارىداريد اگرحرکىهای ىی‌ىطم اىساں وحىواں راىاحرکں‌كاملاً مىطم سىارگاں، مقاىسه کىىم، ىی مىىرىم که آىها، ىىسی‌هوسمىدىراراىساىىد « ربرا، همىسه‌ىك‌راه راىىمودں‌وىکساں ىأىىر کردں وىکساں‌ماىدں، ارهوسمىدی(۱) اسں » (۹۸۲ b)

آىىی‌دراىىحا مىگوىد « ىىسىرمردم گماں مىکىىد که سىارگاں ىهمىں‌دلىل که‌همىسه‌دریك‌مدارحرکں مىکىىد، رواں‌ىدارىد»(۹۸۲ d) اما علم‌ىماىاںمىکىد که حرم‌سىارگاں، ىس عطىم اسں وىوصىح‌اىىکه

(۱) phronimon ار phronêsis که ىمعىای داىاىی حداىی‌اسں ساحىه‌سده ولی دراىىحا ىمعىای هوسمىدی اسں

مفهوم یك ودوار کجا بمارسیده‌است؟ ارمیان‌موجودات زنده، هیچکدام جرما (=انسانها)ار پدران خود، شمردن را ناموخته‌اند هر یك ار ما، بانگاه کردن بجسمهای آسمانی، سه و چهار و بسیاررا میفهمد و با نگاه کردن بماه که گاهی کوچك و گاهی بزرگ دیده میشود، به«یك» میرسد (۹۷۸b تا ۹۷۸d) در اینجا، مردآتنی بسخنان دفتر دهم کتاب نوامیس (۱) اشاره میکند و سپس چنین میگوید

مردآتنی آیا آنگاه که یك‌روان و یك‌تن، بیکدیگر پیوسته‌اند واریگانگی آنها، شکل یگانه‌ای ساخته شده، بجاست که ار موجود زنده، سخن گفته شود؟ - **کلیناس** البته‌بجاست

مردآتنی در اینجا باید ار پنج‌جسم منظم سخن گفته شود که همهٔ شکلهای دیگر، هرچه بدرنا وکامل که باشد، ارایی‌پنج‌شکل‌اصلی ساخته میشوند اما فقط یك شکل (۲) است که ناجسمانی و بیرنگ است و آن، روان‌است که خدائی‌ترین نوع‌است وهمین‌نوع است که‌کار آن، ساختن وبکارانداختن‌است ساخته‌شدن، شدن ودیده‌شدن، جسم‌را سزد، ولی نوع دیگر (=روان) دارای فهم‌است، نادیدنی ولی‌فهمیدنی است ونوانای یادآوری وشمردن وحساب کردن تغییرات عددهای‌جفت وطاق است» ۹۸۱a تا ۹۸۱c

این پنج شکل، چنانکه پیش ار این آورده شد (۳) عبارتند ار هرم منظم، هشت‌سطحی منظم، بیست‌سطحی منظم،مکعب‌منظم،و

---

(۱) نگا کنید بکتاب اول‌صفحه ۳۳ تا ۳۶ -

(۲) افلاطون دراینجا واژ **Morphê** را بکار برد است که بمعنای شکل خارجی است ولی‌مراد اوهمان‌صورت یا ایده و یا نوع است (۳) صفحه ۳۱

مرد آتنی سپس درباره خدایان وایزدان سخن میگوید وازهشت «سروی کل آسمان» که خواهران یکدیگرند نام میبرد وآنها را از نظر تندی وکندی گردش آنها وهمچنین از نظر جهت گردش آنها که با مخالف جهت گردش خورشید ویا موافق آنست، دسته میکند واشاره میکند که بعضی از این «سروهای آسمانی»، نام یونانی ندارند زیرا بیگانگان، آنها را کشف کرده‌اند وما ناچاریم آنها را بنام خدایان بنامیم.

مرد آتنی، دوتا از این هشت سرو، یعنی دوستاره ناهید وتیر(۱) را که بهمان تندی خورشید حرکت میکنند بنام **آفرودیت (۲) وارمس(۳)** مینامد. سه ستارهٔ کیوان وهرمز وبهرام(۴) را که کندروترین گردندگان هستند، نامهای **کرونوس، (۵) زئوس، (۶) وآرس** (۷) مینامد و میگوید که ستارهٔ بهرام ازهمه سرخ رنگ‌تر است.

پس از برشماری این گردنده‌ها که با خورشید وماه وفلک ستارگان ثابت، روی‌هم، هشت «سروی آسمانی»، میشوند وپس ازیادآوری اینکه همهٔ آنها، روانهائی هوشمند ودانا هستند، مرد آتنی میگوید، زمانیکه انسانها در بارهٔ خدایان اندیشیدند، از زائیده شدن آنها وصفات آنها وکارهای آنها، سخن گفتند، ولی این سخنان، و همچنین سخنان

(۱) زهره وعطارد (۲) Aphrodîtê (۳) Hêrmês (۴) زحل ومشتری ومریخ (۵) Kronos (۶) Zeus (۷) Arês – نکته جالب‌درباره نامگذاری ستارگان است که خدایان یونانی وصفات آنها باصفات ایزدان زرتشتی یکسان است. آفرودیت ناهید، ارمس تیر وکرونوس کیوان وزئوس هرمزد و آرس همان بهرام است. ناهید وآفرودیت زیبا، ارمس وتیر دانا، کرونوس وکیوان بلند، زئوس وهرمز توانا وآرس وبهرام مردانه وجنگی هستند. آیا این همانندی دقیق میتواند دلیل این باشد که بگوئیم مراد افلاطون از «بیگانگان» که در بالا آورده بود همانا ایرانیان است؟

این جسم‌های بس عظیم، چگونه همیشه دریك مدار حرکت میکنند فقط اینست که آنها زنده‌اند وروان آنها، خدائی است «برای ستایندادن اینکه ماچون داریم برای ستارگان،روان بندیریم، نخست، بزرگی آنهارا باندیشه بیاوریم آنها، باین کوچکی که بنظر میآیند نیستند و خورشید، بسی بزرگتر از زمین است و همهٔ ستارگان گردنده، بس بزرگ‌اند اکنون درنظر آوریم که چگونه ممکن است نیروئی طبیعی بتواند چنین جسمهای عظیم‌را بحرکت‌دورانی منظم وادارد، بطوریکه زمان آن‌دوران، همیشه‌همان باشد من‌میگویم علت‌اینکار، علتی‌خدائی است وجوردیگرممکن نیست، زیرا بی‌تأثیرخدا، هیچ‌جسمی نمیتواند باروان باشد؛ واز آنجا که خداست که چنین‌میکند، پس خدا میتواند جسم را، بهربزرگی که باشد، اروند گانی‌بهره‌مند کند وخط سیری را که برای هریك ازآنها، بهترین است، برای آنها معین کند پس ما میتوانیم دربارهٔ همهٔاین جسمها،این‌یك اصل‌راشان کنیم ناممکن است که زمین، آسمان، وهمهٔ ستارگان، اگرروانی‌درهریك از آنها نباشد بتوانند دقیقا حرکت سالانه، ماهانه، ویا روزانهٔ خود را انجام دهند» (983 a تا 983 c)

مردآتنی توضیح‌میدهد که اگربرای حرکت منظم‌ستارگان، علتهای طبیعی فرض کنیم ومثلا ازگردش گردبادی ومانند اینها سخن بگوئیم، هیچگاه نمیتوانیم بحقیقت‌برسیم؛ ومیگوید که‌فقط دوباشنده یافت میشود، یکی‌تن ودیگری روان وقسم سومی‌نداریم «روان بسی والاترازتن‌است وتن‌فرمانبردار وروان، فرمانده است تن، علت‌نیست وروان علت‌همهٔ چیزهائی است که هستند» 983 d

او ــ بلکه ستاره‌شناسی کسانی که هفت یا از «هفت دوران(۱)» را بررسی کرده‌اند و پی برده‌اند که هر یک از این گردندگان، دایرهٔ گردش خاص خود را بنحوی معین می‌پیمایند. برای نظارهٔ این دورانها، دانش بعضی از آگاهیها(۲)، ضروری است. مهمترین آنها، دانش عددهای بخودی خود است و این دانش شامل همهٔ نظریه‌ها دربارهٔ عددهای جفت و طاق، پیدایش آنها، توان آنها، و رابطهٔ آنها با یکدیگر است. پس از این، دانشی است که نام بس خنده‌آور **گئومتریا** (۳) نامیده میشود. همهٔ عددها میان خود مقایسه‌پذیر نیستند ولی وقتی، آنها را بحسب سطح بیان کنیم، مقایسه پذیری آنها آشکار میشود. سپس عددهائی هستند که توان سوم‌اند و همسان حجمها هستند و کسانی که رابطهٔ میان این عددها را کشف کرده‌اند، فن‌شناختن این رابطه‌را **ستره‌ئومتریا** (٤) نام نهاده‌اند.

برای کسی که با این دانشها آشناست، این چگونگی که همهٔ «توانائیها(٥)» و عکس آنها، دور «دوتائی(٦)» منحرج‌اند و بنابر سنت است

---

(۱) واژ periodos را که افلاطون در اینجا بکار برده اروپائیان revolution (فرانسه و انگلیسی) و با Umlauf (آلمانی) ترجمه کرده‌اند. با در نظر گرفتن ساختمان این واژ که از پیوند peri بمعنی بدور و Odos بمعنی راه ساخته شده است معنای periodos در زبان فارسی پیرامون و دور چیزی رفتن و یا گشتن است و واژ دوران وگردش دو ترجمهٔ رائی (نه دورانی) که انوری‌خان در المعجم بکار برد درست بهمین معنا است ـ مراد افلاطون از هفت دوران همانا گردش آسمانی هفت سیاره گردنده است که پس از این آنها نام برده.

(۲) mathêmaton (۳) Geômetria بمعنی اندازه گرفتن زمین و مصریان علمی را که در فارسی هندسه بمعنی اندازه گرفتن بمعنای کلی میگویند منحصراً برای اندازه گرفتن زمین و مساحی بکار میبردند.

(۴) Stereometria بمعنی اندازه گرفتن حجم یعنی هندسه فضائی

(۵) dunamis ـ نگاه کنید بصفحه ۲۹ (۶) diplasion که از پیوند di بمعنی دو و ریشهٔ plekô بمعنی بافتن و گره زدن ساخته شده بمعنای دولا و دوتائی و دو برابر کردن است.

دیگری که باز گی رواج یافته و آب وخاك و آتش وهوا را اصل همه چیز میشمرد، وروان را که شگفت انگیز تر است، دومی میشماردو سروچیز دیگر حرکت را ، حرکتی میداند که بتأثیر گرما و سرما، ازین سرچشمه میگیرد ، هیچیك ازاین سخنان، بشنیدنی نیست بلکه بیمار، و سزاوار است تا اینها را بر پریشانی بسپرد؛ یک دانسته که روان است که تن را بحرکت درمیاورد ، رواست ، زیرا روان، علت کلی همه چیز است وهر حرکت که بسوی نیک است، از روان برخاسته است وحرکت بسوی آنچه نیک نیست ، از روانی است که چنین نیست

پس ازاین گفتار، مرد آتنی میگوید ، دانستی که ما در جستجوی آن هستیم، اینک آشکار شده است ومسافرانند که علت اینکه ما (= یونانیها) تاکنون بایین دانش نرسیده‌ایم، این بوده که بحث اصلی هنر، یعنی دانائی را، درست بکار نبسته‌ایم با آنکه برای نوع انسان ، هنری برتر از «نیکو شناختن خدا (۱) » یافت نمیشود ولی بعلت نادانی، هنوز این هنر، در « والاترین گهر(۲) » زائیده نشده است «اینگونه گوهرها بآسانی زائیده نمیشوند ولی همینکه زائیده شوند و پرورش یابند، خواهند توانست در بارهٔ خدایان، چنانکه باید، سخن بگویند با آنکه غریب بنظر میآید ، ولی من میگویم دانشی که این والاگهران را بخداشناسی میرساند، همانا ستاره‌شناسی است ولی نه ستاره‌شناسی دهقانی پروش اسود ومانندهای

(۱) Eusebia (۲) ariston phusis واژ phusis دراینجا درست بمعنای گوهرو یا گهر است که همانا طبیعت بمعنای جزئی وخاص است ودرسکند گمانیک و بخار (بحث دهم) وهمچنین درادبیات فارسی بهمین معنا بکاربرده شده است حافظ میگوید عارف از پرتومی راز نهانی دانست **گوهر** هرکس ازاین لعل توانی دانست

درنظرداشته باشیم ، واگر تحقیقت این گفته پی برده باشیم که روان ، بستگی بنیادی به ترتیب و حدائی برارنده نرادس است،این گفتاررا که «همه‌چیز برار حدایان بود (۱)» گفتاری درست و بادلیل خواهیم یافت

آنگاه میگویند، همهٔ این شناسائیها یعنی دانش عددهای نحوودی‌حود هندسه، ستاره شناسی ، و **آرمونیا** یعنی علم هماهنگی نسبتها ، آنگاه سودمندخواهند بود که آنها را ازروش درست بکاربریم، یعنی هرشکل، هر سیستم عددی، وهر ترکیب نسبتهای موسیقی ، و نظم گردش ستارگان ، همه اینها را باید در همانندی ذاتی آنها بنگریست و کسیکه این شناسائیها را بحسن روش بسنجد، میتواند آنهارا (=دانشها) که بشمارند سوی «یك» سرد و ببیند که میان همهٔ آنها، پیوندی طبیعی هست ، اما اگراین دانشها راازروش دیگر بکار بندیم، آنوقت باید دست بدامن حدای تصادف (۲) شویم بدون شناسائی این «یك» ، یعنی یکی همهٔ دانشها و علمها، درهیچ شهری مردنیکبحت، یافت نخواهد شد «از سست روش ، وانسست پرورش درست وایسست آگاهیهای لازم ، وایسست راهی که باید رفته شود، حواه این راه دشوار و حواه آسان باشد و کسی که همهٔ اینهارا حونن فهمیده باشد، اورا دانا میشمارم » 992 b

چنانکه دیده شد، کتاب **اپی‌نومیس**، حواه نوشتهٔ حود افلاطون وحواه نوشتهٔ **فیلیپ اوپونتی** باشد،درهردوصورت، نمایندهٔ اندیشه‌های فیثاغورثی-افلاطونی است، واین کتاب‌نشان میدهد که آکادمی افلاطون

---

(۱) ارسطو در کتاب «دربار روان» I/5/411/7 این گفته‌را طالس نسبت داد است

(۲) Tuchê الهه صادف واتفاق وگاهی‌سرحدای تقدیر وسرنوشت است پس‌از آنکه سوفسطها حدایان‌را انکارکردند «حدای صادف» همه‌کار جهان‌وربندگانی بنداشته شد

که طبیعت، همیشه، شکل و نوع معین میسازد، پس شگفت انگیز و جدائی است بحسب، «دوتائی» یك است بدو و پس، «دوتائی» دو است بحسب توان آن، و پس از آن، «دوتائی» است که سوی حجم میرود و از یك به هشت میرسد، و پس از این، «دوتائی» است که میانگینی بدست میدهد که بهمان اندازه که از عدد کوچکتر، بزرگتر است، بهمان اندازه، از عدد بزرگتر، کوچکتر است؛ و پس، میانگی ای است که بیك و همان نسبت از عدد بزرگتر، کوچکتر و از عدد کوچکتر، بزرگتر است بدینسان در فاصله ایکه از ۶ به ۱۲ میرود، نسبت میان سه به دو، و چهار به سه ساخته میشود(۱) این (دوتائی) که در دو سو میرود و میان آن دو است، همصدائی و آهنگ را با انسان می بخشد تا با وزن (۲) و هماهنگی (۳) برسد»
۹۸۹ b تا ۹۹۱ b

مرد آتنی، سپس میگوید که علاوه بر دانش عددهای بخودی خود و هندسه، و ستاره شناسی، بایستی در هر یك از بررسیهای خود، از راه پرسش و پاسخ، و رد کردن پاسخهای نادرست، بتوانیم «یك» ها را به «یك» ها برگردانیم(٤)؛ و همچنین باید زمان گردش جسمهای آسمانی را دقیقا

---

(۱) مراد افلاطون از این جمله که بنام نظر به عددهای بخودی خود و با نظر به عددهای اندازه معروف است این است که بنداشت طبیعی زدن عددها را از «یك» و «دوئی» توضیح دهد اند یك و دوئی را در کتاب ... بدینسان وضع میدهد که با گفتن اینکه «یك»، هست یکی «یك» است و دیگری بودن «یك» و از اینجا بدو میرسیم دو برابر دو چهار و دو را در چهار هشت و همچنین تا بی انتها یك رد منطقی از عددها را بدست میدهد میانگین از عددها با میانگین عددی است مانند ۳ که «بهمان اندازه که از ۲ بزرگتر است از ۴ کوچکتر است» و با میانگین هماهنگ است و یکی از این میانگین است که مثلا عدد ۶ از نسبت ۳ و ۴ ساخته میشود یعنی ۴ به نسبت یکسوم سه از سه بزرگتر است و به نسبت یکسوم ۶ از ۶ کوچکتر است نگاه کنید بکتاب اول صفحه ۱۲۹ــ (۲) ruthmos (۳) harmonia (۴) اشاره بروش دیالکتیك است که با آن روش هر کلی را بجزئیها میبریم و جزئیها را از بر کلی میآوریم

بعد، کم کم، تحول یافته است و از این رو، یکی دانستن تاریخ تدوین آخرین صورت یک سیستم فلسفی با تاریخ پیدایش صورت ابتدائی آن سیستم، امری اتفاقی است.

از دیرباز، سیستمهای فلسفی هند را بدو دستهٔ بزرگ تقسیم کرده‌اند. دسته‌ای که جاودانی بودن ودها(۱) و حقیقت آنها را انکار میکنند، بنام عمومی ناستیکه(۲)، یعنی «نیست گو»، نامیده میشوند. آئین بودا، سیستم جینا(۳)، و چارواکه(٤) از این دسته‌اند. دستهٔ دیگر که جاودانی بودن ودها را تصدیق میکنند، بنام عمومی آستیکه(٥) یعنی «هست گو» نامیده میشوند. همهٔ شش درشن دهرم آئین، از سیستمهای دستهٔ دوم یعنی «هست گو»، است و پیروان آنها میگویند که سخنان نویسندگان ودها همیشه درست است.

از آنجا که انکار حقیقت سخنان ودها از قرن ششم پیش از میلاد شروع شده و کانن پالی، از گفته بودا چندین گفتار در رد ودها آورده است، پیداست که سیستمهائی که در دفاع از ودها نوشته شده‌اند نیز باید طبعا در همین دوران پیدا شده باشند.





در یکی از گفتارهای کانن پالی آورده شده که بودا به همراهان خود چنین گفته است: ای رهروان! باید دید که شما میتوانید یکی

۱ـ آقای ع. اسابی دانشجوی سال سوم بخش فلسفه دانشسرای عالی یادآوری کرد که خود هندوان این واژه را وید تلفظ میکنند و داراشکوه نیز بید نوشته است.
۲ـ Nâstika ۳ـ Jaina ۴ـ Cârvâka ـ این دو سیستم کمی پائین‌تر شناسانده خواهند شد. ۵ـ Astika

درآحرین دورهٔ رندگانی‌اس مرد برآن بوده که تعلیمات فیثاعورساں وفلسفهٔ افلاطون‌را هماهنگ کند و« دراس کتاب، روس‌برار هرحای دیگر ، روس دنبالك یك و داس اعــداد ، مکمل یکدیگر سـاحته سده‌اند (١)»

اس بود رمینهٔ فلسفهٔ دوران‌سوم، دریونان؛ وپس‌ارآنکه سرح حود اس‌فلسفه پرداحته‌سود، بایستی رمینهٔ فلسفهٔ دوران‌سوم درهند سرح داده سودتا بادرنظر گرفتن هماسدیها و تفاوتهای اس دو رمینه بتوان دربارهٔ تاریح فلسفهٔ دوران‌سوم قضاوت کرد




دوـ رمینهٔ دوران سوم تاریح فلسفه درهند

گفته سد که « دفتر آئین » ، یعنی بحسهائی که ارهرارسال‌پیس ار میلاد ببعد بمجموعهٔ ودها افروده سده، دارای سس درس است(٢) تعیین تاریح دقیق پیداس همهٔ اســن سس درس ، کار آسانی نیست هندسناسان‌اربرائی‌اصرارداریدکه‌رمان پوسته‌سدن‌آنهارا، هرچه‌ممکن است حلوتربیاورند؛ مورحان‌هندو نیربرای‌هریك ارآنهاسادگراری باستانی میپدیرند، که گاهی سرافسانه‌ای وداستانی است بنظر میآید که دراین کسمکس ، حق با هندوان است ریرا درهمهٔ فلسفه‌های‌هند سابه‌ای ارتك سادگرارباستانی هست که‌عقایداودرطی تاریح‌دور های

---

(١) کتاب اول صفحه ٣١١   ١ـ نگا کنید بکتاب اول‌صفحهٔ ١٧

سده ، وبراین بودا موافقت میکند که ازدسته‌های دیگر جدا شوند

دردوره های بعد نیز همین تفرقه و پراکندگی رهروان بودائی ادامه میابد و کم کم همهٔ آنها بدودسته بزرگ تقسیم میشوند یکدسته که امروز بیشتر در تبت وچین وژاپن زندگانی میکنند بنام « نروان ارابهٔ بزرگ »(١) ودستهٔ دیگر که بیشتر درسیلان هستند بنام « نروان ارابهٔ کوچک »(٢) معروفند

ازآنجا که تفرقهٔ پیروان بودا باعث دورشدن آئین اواز فلسفه و فرورفتن بیشتر جنبهٔ مذهبی وفرقه‌های آن گردید ازینست که آوردن شرح عقاید این دسته‌ها، درتاریخ فلسفه، لازم نیست؛ ولی برعکس، سیستم دیگری که بنام جینامعروف است، باآنکه درآغاز کمتر فلسفی بود، دردوران دوم تکامل یافت و کم کم، صورت فلسفه بخود گرفت وميتوان آنرا یکی اززمینه‌های فلسفهٔ دوران سوم دانست

علاوه برآئین بودا وسیستم جینا ، سیستم فلسفی دیگری نیز، درپایان دوران دوم درهند رواج گرفت و زمینهٔ فلسفهٔ دوران سوم شد این سیستم که بنام چارواکا معروف است ، قدیم ترین صورت بیان سیستمی فلسفی است که امروزه بنام ماتریالیسم نامیده میشود ازینک شرح هریك ازاین دوسیستم

١- سیستم جینا

جینا ، یا **جاینا**(٣) ، در لغت بمعنای پیروز است و در اصطلاح فلسفهٔ هند ، نام پیروان سیستمی فلسفی است که بر بنیاد رآلیسم و پلورآلیسم گذارده شده‌است این پیروان که نام عمومی‌تیرتنکر (٤) ،

Tırthankara -٤ Jaina - ٣ Hinâyâna - ٢ Mahâyâna -١

از رهروان را از «انجمن» برانند، زیرا جز من کرده و با جان نکرده است گمان نکنید شما میتوانید بگوئید بر ما است که این رهروان را از «انجمن» برانیم (۱)»

با این همه، پس از درگذشت بودا به **نیروانه** (۲) بزرگ، کم کم، رهروان او بدسته های کوچک و یا بزرگ تقسیم شدند وچنانکه خود او گفته بود «انجمن، پراکنده شد» آورده‌اند که یکی از رهروان، پس از مرگ بودا، بیاران خود گفت اندوهگین مباشید! غم‌دار مباشید! خوش باشیم که از فرمان بزرگ خلاص شدیم؛ دیگر کسی نیست که بما بگوید چنین کن و چنان مکن! این شایسته است! این شایسته نیست! اکنون آزاد شده‌ایم، هر کار که میخواهیم بکنیم و هر کار که نخواهیم، نکنیم

یکی از رهروان بزرگ، پس از شنیدن این گفتار، پانصد تن از بزرگان آئین را گرد میآورد و شورائی تشکیل میدهد و این شورا، پس از چند ماه همکاری و همرائی، آئین(۳)، و روش(٤) را تدوین میکند اما یکی از رهروان کهنسال، میگوید که من از همان آئین که از خود بودا شنیده ام و در یاد دارم، پیروی میکنم

صدسال بعد از این شورای بزرگان، شورای دیگری تشکیل میشود و اعضاء این شورا بر آن میشوند بعضی از رهروان را که از راه و رسم نادرست پیروی میکردند، از «انجمن» برانند این رانده شدگان، بنوبهٔ خود، شورائی تشکیل میدهند که بنام «انجمن بزرگ» معروف

۱– آورده شده از کتاب H Zimmer «فلسفه هند» صفحهٔ ۴۹۱
۲– Nirvâna نگاه کنید بکتاب اول صفحه ۵۵
۳– Dhamma
۴– Vinaya

اسهاعبارسدار ۳ـ بعود٤ـ سد، یاسس٥ـ بارداسس٦ دور کردن٧ـ رهائی

حبانکه در این بقسیم بدی سداست ، بعمیدهٔ سروان حدا به ـ ربد گی‌مسواند دررید گی‌بعود کند وآنرا سبه‌باسدهٔ‌حود کند اما ربد گی سر مسواند ار ان‌بعود حلوگیری کند ویا آنرا باردارد ویاار حود دور کند، ورهائی یابد بدین‌سان، ار تأثیر این دونوع «بودن» است که حهان وهرحه در آن‌هست، حس‌باحبان است

ربد گی، باآنکه «یك» است، بصورت روان که « بسیار » است بمایان مسسود روانها ، بسیاراند ولی همهٔ آنهـا مسواسد حاوید و ساسده باسد ذات روان، داسیگی و کمال است و روان، بسرط آنکه آراد باسد، یعنی بعودبه ـ ربد گی را بارداسه،دور کرده، ورهائی یافته باسد، بهمه حیر داسسگی دارد و کامل است و سیروی او نامحدود است اما ار آنجا که ، هم ارآعار ، آندونوع « بودن » بایکدیگر آمیحته بوده‌اند ، اینست که دوباره آراد سدن روان ، یعنی درآمدن آن بصورت ربد گی وداسیگی‌کامل، فقط ار راه کوسس برای رهائی اراس بسیگی‌وبد گی ممکن است فقط اسـ ادان قدسی‌هسسد که‌روان آنهاار به ـ ربد گی‌رهائی‌یافته ، بارادی‌رسیده‌است، و ارهمین‌حاست که سروان‌سیسم حیبا ، گفته‌های اسـ ادان ، یعنی سرنمکر ها را ،حاودان میداسد وآنهارا ار ودهاس حقیقی‌تر وبرترمیسمرید

«بودن» یعنی‌حقیقت واقعی‌دارای‌سه‌صفت‌اصلی‌است ماندگاری، یعنی دوام،یعنی‌پایندگی‛سازندگی،یعنی‌توانائی اینکه‌خاستگاه‌چیزها سود، یعنی چیزها را بهستی بیاورد ‛وسوم، ار میان بردن یعنی اینکه چیزها راحراب کند وارمیان ببرد

باپذیرفتن این سه‌صفت‌اصلی‌برای «بودن» ، سروان‌حیبا ، نظریهٔ

یعنی استاد قدسی نامیده میشوند بیست وچهار نفر اند ؛ ولی در بارهٔ همهٔ آنها اطلاعات تاریخی در دست نیست آخرین این استادان که مهاویر(۱) نام داشته، شخصیتی تاریخی است و گفته شده که همزمان بودا بوده است

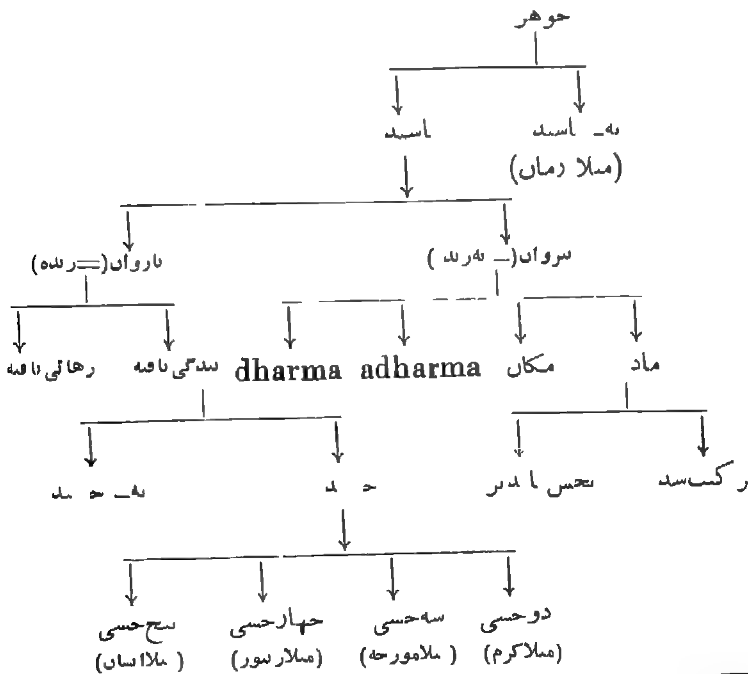
از خود **مهاویر** ، نوشته‌ای باقی نمانده و تاریخ تدوین کانن (۲) جینا که بزبان **پرکریتی** (۳) نوشته شده، قرن ششم بعدازمیلاد است وازهمینجاست که از آوردن سیستم جینا ، جزء فلسفهٔ دوران اول ودوم خودداری شده است اما ازآنجا که در سیستمهای فلسفی دوران سوم وحتی در بعضی گفتارهای **کانن** آئین بودا سخنانی در نادرستی فلسفه جینا آورده شده اینست که باید تصدیق کرد که سیستم جینا پس ازآغاز دوران سوم درهند رواج داشته است وازاینرو میتوان آنرا ، جزو زمینهٔ فلسفهٔ دوران سوم، دراینجا آورد

اصول عقاید پیروان جینا را میتوان بشرح زیرخلاصه کرد

درجهان ، فقط دو نوع «بودن»(۴)یافت میشود یکی زندگی(۵) دیگری نه - زندگی(۶) این دوحقیقت واقعی دارای نیروهائی هستند که بتأثیر آنها ، زندگی با نه زندگی آمیزش مییابند ؛ وازاینرو، همهٔ چگونگیهای جهان وچیزها بآن دو نوع «بودن» و پنج نیروی آنها وابسته‌اند این هفت چیز که بنام عمومی «اسی(۷)» نامیده میشوند عبارتند از ۱- زندگی و۲- نه - زندگی که حقیقت واقعی واصل جهان‌اند؛ پنج نیروی

۱- Mahâvira یعنی بزرگ مرد یعنی پهلوان بزرگ ۲- Kanon واژه‌ای یونانی است و معنای آن همانست که بوعلی سینا از قانون فهمیده است
۳ - Prakriti زبان اساسی هند است ۴ - Sat یعنی حقیقت واقعی
۵ - Jiva ۶- Ajiva این دومفهوم با گفتار زرتشت در گاتاها یسنا ۳ بند ۴ مقایسه شدنی است نگاه کنید بکتاب اول صفحه ۲۹ ا ۳ ۷- Tattva از واژهٔ Tat که حرف اشاره نزدیک («=این») است ساخته شد

یافته است که روان همهٔ موجودات زنده است قسم دوم جوهر باروان، یعنی روان موجودات زند ، بردوقسم است یکی جنبده و دیگـری نه جنبنده روان همهٔ جنوانات، از روانهای بستگی یافته ولی جنبنده است برای روان نه جنبنده، نمونه‌ای بدست داده شده وشاید بتوان از این گفته که «بعقیدهٔ برروان جدا، سنگها، قطره‌های آب ، تکه‌های خاك، وگیاهان نیز زنده هستند » (۱)، حدس زد که ملا یك تکه سنگ ، جوهری با روان ، بستگی یافته ، ونه جنبنده‌است تقسیمات جوهردر سیستم جینا، درجدول زیر آورده شده است(۲)



(۱) نگاه کنید بکتاب H V Glasenapp « فلسفه هندوان » چاپ K T A صفحه۲۹۸ (۲) ازکتاب «راه‌ها ی‌فلسفه هند»از س-جاترجی و د دتاصفحهٔ۹۴

بودائیان را که میگویند بودن همانا تأثیر علّی است، انکار میکنند و میگویند اگر «بودن» باعتبار تأثیر علّی، «بودن» باشد، یعنی باید ارایه که میتواند علت کاری باجرا شود، لازم میآید که هر حالی در حقیقت داشته باشد، زیرا احوال هر چیز میتواند علت این شود که بترسیم و یا فرار کنیم

نکتهٔ دیگری که پیروان جینا از سه صفت اصلی «بودن» نتیجه میگیرند و این نتیجه نیز با نظر پیروان بودا، یکی نیست، اینست که «بودن» آنی نیست بلکه همیشگی است و اگر چنین نباشد، آزادی روان و زندگانی اخلاقی ممکن نخواهد بود؛ زیرا اگر خود، یعنی شخص انسان، همیشه همان نباشد، کسی نمیتواند گناه شخص از میان رونده را از شخص دیگری که بجای آن بوجود آمده، باز خواست کند، و همچنین روان نیز، اگر آنی باشد، نمیتواند برای رهائی و آزادی از جوهر نه‌زندگی کوشش کند

در سیستم جینا، «بودن» را از یک نظر دیگر نیز تقسیم میکنند و آنرا جوهر(۱) مینامند و میگویند که جوهر، یا پاینده (۲) است و یا نه‌پاینده(۳) وفقط یك جوهر نه‌پاینده داریم که زمان است ولی جوهر پاینده دو نوع است باروان و بیروان جوهر بیروان چهار قسم است ۱- **dharma** یعنی زمینهٔ حرکت ۲- **adharma** یعنی زمینهٔ بی‌حرکتی ۳- مکان یا گاه(٤) ٤- مایه یا ماده (٥)

جوهر باروان نیز دو قسم است یکی جوهر آزاد یا رهائی یافته است که همان روان استادان قدسی است، و دیگری جوهر بستگی و بندگی

(۱) dravya (۲) astikâya (۳) anastikâya Kâya یعنی تن
یعنی جسم یعنی جز(؟) asti یعنی هست **استکایه** یعنی چیزی که هست [illegible] نیز
بهمین معناست (۴) âkâsa (۵) Pudgâla یعنی آنچه پر و کرد ی و همچنین
[illegible]اسی است

۲ـ جوهرهای بیروان

آ ـ ماده

ماده از اتمها، یعنی اجزاء بخش ناپذیر، ساخته شده است. اتم، ترکیب ناپذیر است؛ و همهٔ جسمهای زنده، و همهٔ چیزها و حتی منس(۱) سخن، و نفس نیز از اتمهای ماده ساخته شده اند. رنگ و بو و مزه و زبری و نرمی از خاصیتهای جوهری ماده هستند، ولی صدا، عرضی، یعنی از وجوه اتفاقی ماده است.

ب ـ مکان

بعقیدهٔ پیروان جینا، مکان، همان گاه یا جاست. مکان بر دو قسم است: مکان جهان یا «جهان گاه»(۲)، یعنی جائی که چیزهای جهان در آنجا هستند و مکان آنسوی جهان، یا «نه ـ جهان گاه(۳)»، یعنی جائی که چیزهای آنسوی این جهان در آن هستند. مکان، حس شدنی نیست، بلکه فقط قیاس است که میتوان وجود آنرا تصدیق کرد

پ ـ زمان

زمان، شرط جنبش، پایندگی، تازگی و کهنگی جوهرهاست و فقط با درنظر گرفتن زمان است که میتوان فهمید که چگونه یک میوهٔ ترش و تازه، رسیده و شیرین میشود. زمان نیز، مانند مکان، حس شدنی نیست بلکه قیاس است که میتوان وجود آنرا پذیرفت

ت ـ dharma و adharma

این دو جوهر که وجود آنها نیز بقیاس پذیرفته میشود، همانا شرط

---

(۱) Manas وصف بیشتر آن ضمن شرح دو سیستم **سانکیه** و **نیایه** آورده خواهد شد
(۲) Lokâkâsa (۳) Alokâkâsa

برای روشنگری بیشتر تقسیمات از جدول، اشاره‌ی بهر یك از اقسام جوهرها، سودمند است

۱- روان

روان یا جوهر یابندهٔ زنده، دارای دانستگی است و دانستگی همانا ذات روان است درجهٔ این دانستگی در روانهای رهائی یافته و روانهای بنده، یکی نیست روانهای کامل که ازهر گونه کردار، رهائی یافته‌اند، دارای دانستگی کامل‌اند، ولی روانهای بندگی یافته و بسته که در پائین‌ترین درجه‌اند، کمترین درجهٔ دانستگی را دارا هستند و درآنها، فقط قسمی حس هست که میتوان آنرا پرتو بسیار ضعیفی از دانستگی شمرد

کار روان، شناختن چیزها، انجام کردارها، و دانستن خوشی یا رنج است روان، با آنکه جاویداست، ولی حالات تغییر پذیر دارد و بحسب اینکه کردارهای گذشته آن چگونه بوده، دریکزمان پایین برود در زمان دیگر به تن دیگر زندگانی می‌بخشد روان مانند نوری است که تن را روشن کرده است، وبا آنکه خودآن شکل ندارد، ولی شکل و اندازهٔ روشنائی آن، بسته بشکل واندازهٔ تنی است که بدان زندگانی بخشیده است با آنکه ذات روان دانستگی است، و دانستگی نمیتواند مکان‌را پر کند، یعنی گسترده باشد، ولی از آنجا که همهٔ بخشهای تن زنده خود نیز زنده هستند، اینست که روان، درهمهٔ تن حاضر است، وبناء بر همین حاضر بودن در همهٔ بخشهای تن زنده است که روان، جوهری گسترده است ولی این گستردگی، همانا پر کردن مکان نیست، چنانکه روشنائی سرمکان را روشن میکند ولی آنرا پر نمیکند

۱ـ ازیکنظر، کوزه سرخ رنگ است یعنی درشرایط زمانی ـ مکانی معین، کوزهٔ معین، بطورمعین سرخ رنگ است

۲ـ ازیکنظر، کوزه سرخ رنگ نیست یعنی درشرایط زمانی ـ مکانی دیگر

۳ـ ازیکنظر، کوزه هم سرخ رنگ هست وهم سرخ رنگ نیست یعنی کوزهٔ معین دربعضی شرایط سرخ رنگ است ودربعضی شرایط، چنین نیست

٤ـ ازیکنظر، کوزه توصیف ناپذیراست یعنی مثلا کوزهٔ خام، سیاه رنگ است کوزهٔ پخته، سرخ رنگ است ولی رنگ حقیقی کوزه، درهمهٔ شرایط، معلوم نیست، یعنی توصیف ناپذیراست

۵ـ ازیکنظر، کوزه سرخ رنگ است وهم توصیف ناپذیراست یعنی درشرایط معین، کوزه سرخ رنگ است ولی بدون این شرایط، رنگ آن معلوم نیست، یعنی توصیف ناپذیراست

٦ـ ازیکنظر، کوزه سرخ رنگ نیست وهم توصیف ناپذیراست یعنی درشرایط معین دیگر، کوزه سرخ رنگ نیست ولی بدون این شرایط رنگ آن معلوم نیست، یعنی توصیف ناپذیراست

۷ـ ازیکنظر، کوزه سرخ رنگ است، ازنظر دیگر، سرخ رنگ نیست، وهم توصیف ناپذیراست یعنی کوزه پخته، سرخ رنگ است، کوزهٔ خام، سرخ رنگ نیست، ورنگ حقیقی کوزه توصیف ناپذیراست

۱

بعضی ازتفسیر کنندگان اروپائی، خواسته‌اند نظریهٔ نسبیت و تفاوت را، چنانکه درسیستم جینا تعلیم داده شده، با نظریه‌های نسبی، چنانکه درفلسفهٔ یونانی وبافلسفهٔ اروپائی بیان شده، مقایسه کنند اما

حسس و آرامس حبرهاهسسد، وحد انکه آب، سرطیعنی واسطهٔ سبا کردن، ورمس سرط آرآمدن حبرهاسب، بی آنکه حود آنها، ماهی را سبا کردن وسررا بآرامدن درآورند، دمه‌وبه ـ دمه‌سرسرط این هسسد که حبرها سوانند ارآرامس بحد س درآ د وبا ارحسس بارامس برسند

نطریهٔ ساسائی، درسسسم **حسا**، بامعاسه‌سطریه‌های دیگری که درهمان رمان، یعنی دربایان دوران‌دوم درهندوبونان رواح داسته‌است ، سی‌منطقی براسب سروان **حسا** هرگونه‌ساسائی را سکی ارهفب صورب کلی‌فصاوب برمیگرداسد این‌نطریه که نام **Syâdvâda** یعنی « سابد گفس» معروف‌اسب ، بسمار کهن‌اسب وبعضی ارنویسندگان باریح‌فلسفهٔ هند، آنرا بحود **مهاویر** نسب میدهند هفب صورب ممکن فصاوب ، حنانکه درنطریه **ساد و آد** بیان‌سده عبارتند ار

١ـ **سات اسی** (١)، یعنی اریکنطر، هسب،

٢ـ **سات باسی** (٢)، یعنی اریکنطر، نیسب

٣ـ اریکنطر، هم‌هسب وهم‌نیسب

٤ـ اریکنطر، نوصیف نابذیراسب

٥ـ اریکنطر، هم‌هسب وهم‌نوصیف نابذیراسب

٦ـ اریکنطر، هم نیسب وهم‌نوصیف نابذیراسب

٧ـ اریکنطر، هم‌هسب وهم‌نیسب وهم‌نوصیف نابذیراسب

برای نوصیح بیسبراین نطریهٔ ساسائی ، کافیسب که همان مثال که حودپیروان حسا اردربار آورده‌اند ، دراینجا آورده سود مثلا در بارهٔ یك کوزه، هفت‌صورب قضاوب‌حس حواهدبود

---

(١) Syât astı (٢) Syât nâstı

بمنوالی باشد من قضاوت کنم، **گرگیاس** (۱) میگفت، هیچگونه قضاوت درست، ممکن نیست اما پیروان **جینا** میگویند، قضاوت من باید، بشرط هم نظری، یعنی درشرایط یکسان، یکی خواهد بود، گوائیکه قضاوت جزئی باشد





هدف تعلیمات جینا اینست که روان انسان را ازجوهر نه ـ زندگی که در آن نفوذ کرده است، رهائی دهد و آنرا بمقام دانستگی کامل و دانش و بینش برساند ازآنجا که آلودگی هر روان باجوهر نه ـ زندگی از کرداری که آن روان درزندگانی پیشین خود داشته است، برمی‌خیزد ودلبستگی باین کرداراست که روان راباشد آمیزش باجوهر نه ـ زندگی میکند، پس باید ازعمل بکردار آزاد شد تا اینکه روان ازنفوذ جوهر نه ـ زندگی رهائی یابد

کردار، (۲) بهشت صورت زیردر زندگانی انسان تأثیر میکند بوسیلهٔ پوشاندن نگرش روان، برانگیختن حس خوشی ورنج، سست کردن ایمان ورفتار درست، تعیین روان، بصورت روان انسان یا حیوان ویا روانهای دیگر، تعیین مختصات جسمی وروحی یك موجود زنده، تعیین درجه و مقام یك موجود زنده ازراه زائیده شدن آن موجود درردیف قسم یانوع مخصوص ومعین، بازداشتن نیروی ذاتی روان

در توضیح بیشتر این تأثیرات کردار در روان، میتوانگفت که بعقیدهٔ پیروان **جینا**، روان، بخودی‌خود ودانا، کامل است وبشرط آنکه هرگونه تأثیر کرداررا ازخود دور کند، میتواند، بشناسائی نامحدود و

(۱) Gorgias ـ گرگیاس کتاب اول صفحه ۱۳۸ تا ۱۴ (۲) Karma

این نظریه، باهیچ‌یك از نظریه‌های نسبی، یکسان نیست، زیرا در نظریهٔ شناسائی **جینا**، هر واقعی دارای مشخصات بیشمار است و از این رو هر صفت که برای آن آورده شود، جزئی است؛ یعنی فقط از یکنظر درست است، و از نظر دیگر ممکن است صفت مخالف صفت اول را نیز بهمان چیز، نسبت داد. پیروان **جینا** میگویند که سیستمهای متفاوت فلسفی، هر کدام، از یکنظر دربارهٔ حقیقت قضاوت میکنند و قضاوت آنها، از همان نظر، درست است. فقط قضاوت استادان قدسی است که از هر نظر درست است و کلی است زیرا روان آنها از بندگی تن رهائی یافته و بازادی یعنی دانستگی کامل رسیده است. **پروتاگوراس**(۱) میگفت «انسان مقیاس همهٔ چیزهاست» **سکپتیك** (۲) های یونانی به پیروی از **پورون** (۳)، عقیده داشتند که باید از هرگونه قضاوت خودداری کرد، زیرا شاید چنین و شاید چنان باشد و قضاوت من باینکه چیزها چنین یا چنان است، درست نیست.

با اینهمه اگر بخواهیم نظریهٔ شناسائی **جینا** را نظریهٔ نسبی بشمریم، میتوانیم بگوئیم که نسبیت، در سیستم **جینا**، نسبیت رآلیست است و پیروان این سیستم عقیده دارند که هرگونه قضاوت، باید نسبت بشرایط واقعی سنجیده شود. پیروان **جینا** میگویند، قضاوت درست، در شرایط زمانی ـ مکانی معین، ممکن است، و این قضاوت با آنکه درست است ولی جزئی است یعنی از یکنظر درست است، ولی مثلا **پروتاگوراس** میگفت که قضاوت من برای من درست است، و قضاوت تو برای تو، و تو، هیچگاه

---

(۱) **Protagoras** ـ نگاه کنید بکتاب اول صفحه ۱۳۵ تا ۱۳۸ (۲) **Skeptikoi** واژ **Skepsis** در زبان یونانی بمعنای خودداری از قضاوت است. از آنجا که واژهٔ شك در زبان فارسی بمعنای تردید و دودلی بیشتر بکار میرود اینست که سکپتیك‌ها نوشته شد نه شکاکان (۳) **Purrhon** باتلفظ اروپائی **Pyrrhon** پس از این شناسانده خواهد شد

سست، بس باید، با ایمان به‌تعلیمات **تیرتنکرها** ، رفتاری راست ودرست داشت

این سه اصل، یعنی ایمان راست ودرست به گفته‌های استادان قدسی، رفتار راست و درست، ودانش راست ودرست، سه اصلی هستند که باعث درخشندگی یك زندگانی میشوند وتنها بتأثیر این سه اصل با هم است که روان میتواند از بندگی تن رهائی یابد وتوانائیهای ذاتی خود ، یعنی دانش و بینش را ، دوباره بدست آورد

ایمان راست، درسیستم جینا، همانا ایمان خردمندانه است ونه عقیدهٔ کورکورانه رفتارراست، یعنی انجام آنچه سودمنداست وخودداری از آنچه زیان‌آوراست دانش راست، یعنی شناسائی آزادانه‌ئی وخطادربارهٔ جزئیات طبیعت حقیقی «من» و«جزمن»

سود وزیان درسیستم جینا، با عبارت «پنج هنر بزرگ(۱)» با پنج عهد، مشخص میشودوهرچیز یاکار که با این پنج عهد ، سازگاراست،سودمند است ، و هرچه باآنها سازگارنیست ، زیان‌آوراست این پنج هنر، عبارتند از بازاردن زندگانی، خودداری از دروغ ، خودداری ازدزدی، خودداری ازکامجوئی، وخودداری از دلبستگی (۲)

۲ــ سیستم چارواکه

چارواکه، (۳) سیستمی فلسفی است که یکدست مادی است بنیادگزاراین دبستان معلوم نیست ولی ازآنجاکه دربیشتر سیستمهای فلسفی هند، در دوران دوم، سخنانی درزد **چارواکه** نوشته شده است ،

(۱) Panca mahavrata (۲) برای توضیح بیشتراین پنج هنر نگاه کنید بکتاب خارجی ودنه راهنمائی بفلسفهٔ «هندوان» چاپ پنجم صفحهٔ ۱۰۹ تا ۱۱۱ (۳) Chârvâka

سروی نامحدود وسکنجی با محدود برسد محدود شدن توانائیهای روانهای فردی از انسجاست که بدن، که مادی است، دلبستگی پیدا کرده‌اند واین دلبستگی سرچشمه کردارهائی است که یک روان، در زندگانیهای گسستهٔ خود، داشته است یک موجود زنده، بطور اتفاقی و بحسب تصادف، دارای این تن یا آن تن نیست و زندگانی روان در قسم معینی از تن، یعنی تن بامشخصات معین، حتی از حیث هیکل و شکل و رنگ و پست و درازی یا کوتاهی عمر و چگونگی حس و احساس و ادراک، همه، نتیجهٔ چگونگی کردارهای روان است در زندگانی‌های گذشته وهمین کردارها هستند که زندگانی یک روان را بصورت زندگانی انسان یا حیوان، معین میکنند، و همین کردارها هستند که خوشی‌ها و رنجهای معین را در روان پدید میآورند و ایمان دارندهٔ آن روان را شیفته میکنند و اورا از رو از درست دور میکنند و سروی دانی اورا بازمیدارند و داشن و نگرش اورا میپوشانند دلبستگی بکردارهاست که بصورت خشم و غرور و فریب و آز، روان را که جوهری دانا و بساست، بندهٔ تن و دلبستهٔ سنسار، یعنی دایرهٔ وجود میکند

رهائی از بندگی، تنها از راه بازداشتن نفوذ ماده در روان و همچنین دور کردن مادهٔ موجود، از روان، ممکن است از آنجا که علت اصلی این بندگی ودلبستگی، همانا نادانی است، پس برای رهائی روان از بندگی کردار، بایستی بدانش رسید اما دانش ما افراد عادی، دانشی جزئی است وایندانش نمیتواند روان را از بندش رهائی دهد؛ وفقط استادان قدسی هستند که بکمال دانش رسیده‌اند وازاینرو، ایمان بسخن این استادان، شرط رسیدن بدانش است ازسوی دیگر رسیدن بدانش، بیکدم ممکن

گفتار دوم

تاریخ فلسفه در دوران سوم

A ـ در هند

ظهور بودا ، علاوه بر آنکه بجهان ، روشنائی بخشید ، در تحول فلسفه تأثیری بسزا کرد و همچنانکه ظهور سقراط حد میان فلسفه‌های پیش از او و پس از او شد، آئین بودا نیز باعث شد که فلسفه‌های هند پیش از او و پس از او از یکدیگر متمایز شوند. تا زمان بودا ، «فلسفه» منحصر به تعبیر و تفسیر **وداها** بود و گفتارهای نویسندگان اوپانیشادهای کهن، با آنکه فلسفی‌ترین بخش **ودانته(۱) ها** بود، همه در تائید حقیقت **وداها** بودند. شك بدرستی **وداها** و سخن و بعد آنها از بودا شروع شد و پس از او پیروان او و همچنین پیروان **مهاویر** یعنی جینا(۲) ها ، این شك را دنبال کردند و باعث شدند که برهمنان نیز در زمینهٔ عقیده های خود که با آئین برهمان بیشتر جزمی و کم‌تر استدلالی بود، تجدید نظر کنند و بر آن شوند که حقیقت وداها را از راه استدلال ، کم یا بیش منطقی ، ثابت کنند. نتیجهٔ این توجه برهمنان باثبات حقیقت وداها ، گفتارهائی است که در دوره‌های بعد بصورت **سوتر(۳)** یعنی سوره های کوتاه تدوین

---

(۱) Vedânta دردو معنا بکاررفته یکی آنکه جزء پس‌ترین دفتر آن شمرده میشود و ساخته دوره های جدیدتر است و دیگری آنکه قدیمی‌تر است و شامل اوپانیشادها نیز هست (۲) Jaina ـ نگاه کنید صفحه ۴۹ تا ۶۱
(۳) Sutra

بایستی سیستمی کهن باشد با اینهمه نمیتوان آنرا جزء فلسفهٔ دوران دوم شمرد، زیرا هیچگونه نوشته‌ای، نه قدیمی و نه جدید، دربارهٔ اصول آن دردست نیست؛ امامیتوان آنرا زمینهٔ فلسفهٔ دوران سوم هم شمرد، زیرا دردوسیستم اصلی این دوران سخنانی نزد عقیده‌های پیروان چاروا که، آورده شده است.

همهٔ سیستم **چارواکه** بر بنیاد نظریهٔ شناسائی این سیستم گزارده شده است پرسش اصلی در این سیستم، اینست حقیقت، با چه اندازه شناختنی است.

پیروان **چارواکه** میگویند، احساس، تنها سرچشمهٔ شناسائی است، و قیاس منطقی و گواهی دیگران، دلیل درست بودن قضاوت نیست، و با چیزی با احساس شاید، نمیتوان وجود آنرا تصدیق کرد اما از آنجا که احساس، فقط چیزهای جهان مادی را بازمی‌شناسد، پس هیچ چیز، جز چیز جسمانی و مادی وجود ندارد و جهان، از چهار عنصر مادی، یعنی آب و خاک و آتش و هوا، که وجود آنها با احساس آشکار میشود، ساخته شده است و هرچه هست، مادی و جسمانی است و چیز نه- مادی وجود ندارد

و ساید درقرن سوم پس ازمسیح زندگانی کرده است

پتنجلی (۱)، بنیادگزار **یوگه**، وجیمینی (۲)، بنیادگزار **میمامسا** نیز درقرن سوم زندگانی میکرده‌اند

اروپائیان، بنا بمدارکی که بوسیله‌ای از این بنیادگزاران بدست نیست و گفته‌های ایشان در دوره‌های بعد ازمسیح تدوین شده، فلسفه ایشان را جزء دوره‌های بعد میشمرند اما از آنجا که افکار حقیقت بودها چنانکه گفته شد از قرن ششم پیش از مسیح شروع شده بیش باشی سیستمهائی که درایشان بودها میکوشند در ساحهٔ دوره های نزدیك به بودا ویا جانشینان وشاگردان او باشند وازاین روآوردن **شش درشن** دهرآئین، بخصوص دو سیستم سانکیه‌ویوگه، جزء فلسفهٔ دوران‌سوم یعنی دورانی که‌ازمانه های قرن چهارم شروع‌شد است، دلخواسته نیست، زیرا روش اندیشهٔ سازندگان این دو سیستم و پیروان آنها، روشی منطقی است و کم باشی مانند روش ریاضیات **و** قواعد ودستور زبان است واین‌روش اندیشه درقرن پنجم پیش از میلاد مسیح در هند شناخته بوده و گرامر پانینی Panini گواه درستی این گفته است

اینك شرح کوتاه دو سیستم **سانکیه** و **یوگه**

یك ـ سانکیه

سیستم **سانکیه** (۳) ساختهٔ «دانای بزرگ» **کپیله** است از زندگانی اوخبری نمیدانیم گفته شده که درقرن ششم پیش از میلاد زندگانی میکرده وصورت باستانی کتابهائی که دردوره‌های بعدبعنوان

(۱) Patanjali (۲) Jaimini (۳) Sâmkhya از آنجا که حرف m پیش از حرف K درآن ادغام میشود و Nasal میشود یعنی از بینی تلفظ میشود است که سانکیه راسانکیه تلفظ میکنند

شده و روبهم سادسیستمهای فلسفی **آستکه** یعنی «هست گو» شده‌اند

این سیستمها که بنام عمومی **شش درشن** (۱) نامیده میشوند ، عبارتند از

سانکیه ـ یوگه ، نیایه ـ ویسشیکه ، میمامسا ـ ودانته که بناء از

نزدیکتر بودن دو بدوی آنها بیکدیگر روبهم سه دستهٔ دوتائی میشوند

همهٔ این شش درش ، کم یا بیش و بتفاوت ، استدلالی و تحقیقی

هستند و تفاوت آنها بایکدیگر اینست که بعضی از آنها بیشتر سیستمهای

فلسفی هستند و بعضی دیگر کمتر

بحث دربارهٔ تاریخ این شش درش ، کار آسانی نیست زیرا چنانکه

گفته شد ، بعضی از هندشناسان اروپائی (۲) اصرار دارند که آنها را

ساختهٔ دوره‌های جدیدو حتی دوره‌های بعداز مسیح بشمرند ولی محققان

دانشمندان دیگر ، بخصوص خودهندوان ، روشن میکنند که همه این

شش درش ، بنیادگزاری باستانی داشته‌اند و چنانکه **ماکس مولر** (۳)

میگوید « بیشتر سوره های شش درش ، در فاصلهٔ میان دورهٔ بودا و

آسوکه (٤) ، امپراطور هند (یعنی قرن ششم تا سوم پیش ازمسیح)

تدوین شده‌اند »

بنیادگزار سیستم **سانکیه** ، برهمنی بنام **کپیله**(۵) و بنیادگزار

سیستم نیایه ، گوتمه (٦) ، هر دو در قرن ششم پیش از مسیح

زندگانی میکرده‌اند ، بنیادگزار سیستم **ویسشیکه** ، **کنادا** (۷) نامداشته

---

(۱) Shad darshana (۲) H V Glasenapp هندشناس معروف آلمانی فهرست نوشته‌های او در پایان کتاب آورده خواهد شد

(۳) Max Muller شرق شناس معروف آلمانی گفتار او از صفحه ۳۵۲ کتاب « منشهای فلسفی هند » از S Radhakrishnan و Ch A Moor از انتشارات دانشگاه Princeton ۱۹۵۷ آورده شده است (۴) Ashoka

(۵) Kapıla (۶) Gotama (۷) Knâda

روان را از رنج ودرد رهائی داد. البته بعضی ساسائی‌ها معتقدند موقتاً رنج را ازمیان برند ولی هیچکس نمیتواند بگوید که داروئی که این پزشک، امروز بیمار میدهد، مانع این خواهد بود که مثلا دو سال دیگر بیمار شود ؛ ویا خوراکی که امروز خورده میشود برای این کافی خواهد بود که همیشه ازرنج گرسنگی دور بمانیم، پس باید درجستجوی دوربرین علتها برآمد و باشناختن آنها، براه وروش زندگانی درست، یعنی آن زندگانی که مارا به رهائی ازرنج میرساند، پی برد.

فلسفهٔ سانکیه رامیتوان دردو بخش بیان کرد: یکی **اونتولوژی** ودیگری **نظریه ساسائی**. اینک خلاصهٔ هریك از این دو بخش.

۱ - **انتولوژی**ـ جستجوی دوربرین علتها در سیستم **سانکیه** بنام نظریه Satkârya-Vâda نامیده میشود. این عنوان از دو بخش ساخته شده. بخش اول از Sat یعنی باشنده و Kârıya از ریشهٔ Kar یعنی کار ترکیب شده و معنای آن «باشند کاری» یعنی «کارساختن باشنده» یعنی کاری است که شناختن آخرین باشنده و باشنده کننده میرسد. Vâda از Vad یعنی گفتن، گروه شده و بهمان معنای Logia یونانی است Satkârıyavâde که قسمی **انتولوژی**، یعنی انتولوژی علّی است، در جستجوی پاسخ این پرسش است که آیا انگیخته، پس از آنکه چون انگیخته نمایان شود، در انگیزهٔ مادی خود، هستی داردیا نه ؟

درتمام سیستمهای هند گفته شده که انگیخته، ساختهٔ انگیزه است و پس از آنکه ساخته شود، هستی ندارد ؛ اما درسیستم سانکیه گفته میشود که انگیخته، پیش از آنکه انگیخته شود نیز هستی دارد. زیرا اگر هستی نمیداشت، هیچ نیروئی نمیتوانست آنرا بهستی بیاورد چنانکه هیچ نیروئی نمیتواند زرد را آبی وشکر را نمك کند و از ریگ روغن بدست آمدن یك

سانکهسوتر (۱) و **سانکهه پروچنه** (۲) بدون شک از او است. در **سانکهه کاریکا**، (۳) سوره ٦٩ـ ٧ آورده شده که «این آئین بطور تمام و کامل توسط دانای بزرگ (= کپیله) بیان شده بود؛ این دانا، از راه همدردی، این شناسائی عالی و شفا دهنده را به شاگرد خود **آسوری** (٤) داد و آسوری، آنرا به شاگرد خود **پنچه شیکه**(٥) داد؛ وایں بود که آئین را تنظیم کرد» با این حساب میتوان تصدیق کرد که سیستم سانکهه در قرن چهارم، یعنی در آغاز دوران سوم تاریخ فلسفه در هند شناخته بوده است و بفرض اینکه اشاره‌هائی که در گفتارهای بودا درباره این سیستم شده، مربوط به گفته‌های شخص **کپیله** باشد باز هم باعتبار دلیلی که پیش از این گفته شد، یعنی اینکه بودا این سیستم‌هائی که از حقیقت دور ها دفاع کرده‌اند باستی طبیعتاً در زمانیکه آئین بودا رو به تجزیه میرفته، رواج یافته باشد، میتوان پذیرفت که این سیستم در آغاز دوران سوم، در هند رواج داشته‌است.

واژهٔ **سانکهه** بمعنای سنجش و شمار است و این سیستم نخستین **دوالیسم** فلسفی هند است که میخواهد از راه برشماری آخرین مفهومهای شناسائی، به شناختن درست واقعیت برسد.

هدف شناسائی در این سیستم نیز، مانند همهٔ سیستمهای فلسفی ودیک هند، همانا رهائی از رنج وجود است، با این تفاوت که در سانکهه سنجش نسبت علی درد و رنج با عوامل دیگر، بطور واضح‌تر بررسی شده است. بیروان **سانکهه** میگویند ارزش و اهمیت شناسائی درست از اینجا است که بوسیلهٔ آن میتوان به علت درد و رنج پی برد و با دور کردن این علت،

Sâmkyapravacana (۲) Sâmkyasutra (۱)
Pancashika (۵) Ashuri (۴) Sâmkhya Kârikâ(۳)

در بیشتر سیستمهای فلسفی هند پذیرفته شده که علت مادی همهٔ چیزهای جهان، همانا اینهای چهار عنصر آب و خاك و آتش وهوا است ولی پیروان **سانکهیه** میگویند که این اینها را نمیتوان علت چیزهای لطیف مانند جان وهوش شمرد واز اینرو بایددرجستجوی چیزی بود که هم بتواند علت چیزهای خشن مانند آب وخاك و درخت و سنگ ، وهم بتواند علت چیزهای لطیف مانند جان وهوش باشد

در سیستم **سانکهیه** گفته میشود که در همهٔ پیامدها ، علت ، لطیفتر از انگیخته است و درآن نمود کرده است چنانکه مثلا از یك تخمهٔ لطیف ، یك درخت بزرگ و از یك آرزوی خفیف ، یك رویای دامنه‌دار پدید میاید؛ و از اینرو علت اصلی « جهان وهرچه دراوهست » بایستی لطیفتر ازخود جهان باشد ودرهمهٔ جهان نموداشته باشد وخود، انگیختهٔ چیز دیگری نباشد وهمیشه بتواند چیزهای جهان‌رابپدیدآورد این مایهٔ ازلی و علت اولی همه‌چیز ، **در سانکهیه** ، بنام **پرکریتی** (۱) نامیده شده و گفته شده که نخستین علت هرچیز و بنیاد همهٔ چیزها است و در همه جا وهمیشه ، هست

پرکریتی دارای سه **گون** (۲) است که بنامهای Sattva، Rajas و Tamas نامیده شده‌اند وهمیشه باهم‌اند ودرپرکریتی یعنی مایهٔ ازلی درحال تعادل‌اند ، یعنی « با هم در درنگ» (۳) اند

واژهٔ Guna را بعضی ازاروپائیان، صفت، ویا کیفیت ترجمه کرده‌اند وبعضی دیگر، آنرا ازریشهٔ Gere یعنی گرد باد گرفته و گفته‌اند که در

---

(۱) Prakriti (۲) Guna (۳) Sâmyâvastha از پیوند Sam یعنی با هم و ریشه vas یا ves یعنی درنگیدن ساخته شد و همریشهٔ عربی تعادل درست همین «باهم درنگیدن دوچیز» است

انگیحته س‌اریك علت، همانا بهستی آمدن‌آن انگیحته بیست بلکه نمایان سدن‌آنست وانگیحته وانگیره ازیکدیگر حداییستند ووقط در سرایط خارحی است که یکی حون انگیره و دیگری حون انگیحته نمایان میگردد؛ همچنانکه روعن که در دانهٔ کنجد است با فشار‌آن بیرون کشیده میسود و‌نمایان‌میگردد وهمچنانکه کوره در گل، هست و کوره گر‌وافزارهای‌او‌آنرا پدیدارمیکند ، همچنان،کار‌انگیره نیز اینست که انگیحته را که‌از پیش در‌آن هست ، نمایان سارد وار نهانی بیرون‌آورد؛ واگر‌حس نمسود وعلت مادی‌وانگیحته‌آن باهم‌ممسودند لازم‌میآمد که‌هرعلت مادی‌سوانند، هرانگیحته را‌پدیدآورد وحال‌آنکه حس نیست ویك‌علت‌مادی، وقط انگیحته‌ای‌را‌پدیدمیآورد که‌انگیحتهٔ آن‌است یعنی‌نسبت علّی باآن دارد واین‌نیست، همانا باهم‌بودن‌انگیره وانگیحته است بیکدیگرا.که اگرانگیحته‌ازپیش هستی‌نداشته‌باشد لازم میاید که‌نه باشنده ، باشنده‌سود واین‌پذیرفتنی نیست که حیزی ازهیچ پدیدآید

ازسوی دیگر، انگیحته، صورت دیگر‌ی ازعلت‌مادی خود‌نیست بلکه انگیزهٔ مادی وانگیحته‌آن، بطور ذاتی ، یك‌وهمان حیز هستند یعنی‌اگرانگیره هست، انگیحته‌نیز‌باید باسد وبعبارت دیگر،انگیره وانگیحته، حالتهای‌آسکار وپنهان یك وهمان‌جوهر‌اند وزن‌یك‌میز، همان وزن حوبی‌است که در‌آن بکاررفته‌است

ازاین نظریهٔ او، ولوری **سانکیه ، یعنی سنکاریه ـ وآد**، بطور منطقی‌نتیحه میسود که همهٔ‌حیزهای‌جهان‌واقعی‌حواه حیزهای حس‌و محسوس‌وحواه حیزهای‌لطیف‌ونامحسوس، حواه‌تن‌وحواه‌جان‌وهوش، همهٔ‌یك‌علت مادی دارند این‌علت‌یکتا که علت‌همه حیزاست،حیست؟

کار آن مقاومت در مقابل حرکت است و سنگینی است، و نمایش کننده شدن چیزها و سنگینی خاک و ریزش آب نمایش از **Tamas guna** است و همین **گون** است که در چیزها، چون جرم یا سنگینی و تنبلی نمایان میشود

نظریهٔ **Satkârıya vâda** را میتوان در سوی دیگر نیز بکار بست هر یک از ما بهستی خود بینش بی‌واسطه داریم وحتی آنگاه که هستی خود انکار میشود نیز خود است که خود را انکار میکند خواه خود را مانند پیروان چارواکه مادی و جسم بنگریم و خواه آنرا بروش بودائیان جریان دانستگی بشمریم، در همه حال هستی آن هویدا است

در سیستم سانکیه گفته شده که «خود»، که در این سیستم پوروشه (۱) نامیده شده، نه جسم، نه منش، نه هوش نیست و هیچیك از چیزهای جهان حس شدنی نیست، و مخ نیست و جوهری نیست که دانش آن دانستگی باشد، بلکه دانستگی ناب است، چون دانستگی مطلق و نه چون دانستگی نه این یا نه آن موضوع دانستگی هرچه باشد، دانستگی یك و همان است و از این رو، «خود» دانستگی ناب است و برتر از هر گونه تغییر و کنندگی است. تغییر و کنندگی، رنج و خوشی، از ماده‌اند و از ماده ساخته میشوند ولی «خود» برای خود و بخود است و مطلق دانستگی است

پیروان **سانکیه** باین دو «مطلق»، **پرکریتی و پوروشه**، یعنی مایهٔ ازلی وجود بزرگ، پیدایش جهان را چنین توضیح میدهند

پرکریتی ناهوشیار و نداننده است و **پوروشه** ناکننده و بی‌اثر پرکریتی نیازمند پوروشه بود تا ساخته شود و ارزش داده شود، و پوروشه به پرکریتی نیاز داشت تا دانستگی و دلبستگی را تجربه کند و بکوشد که

---

(۱) Purusha

اصطلاح به معنای بار (در مقابل بود) است. اما ترجمهٔ فارسی این کلمه همان **گون** است که به معنای صفت و قسم و نوع و طرز و رنگ و روش، همه باهم است گفتیم که **پرکرتی** دارای سه **گون** است که باهم در درنگ‌اند ولی در بعضی چیزها این **گون** و بعضی چیزهای دیگر آن **گون** فزونی دارد یا گفتیم که **پرکرتی** در سه گونه یا به سه گونه نمایان میشود ، یکی است، اینک شرح هر یک از این سه **گون**

Sattva از ریشهٔ **Sat** یعنی باشنده گرفته شده و کم یا بیش همان است که یونانیان **Phusis** مینامند که به معنای برآمده و نمایان‌سازنده و نمایان‌شونده است واژهٔ **Sattva** باشندی و روشنی‌بخش و شاونداست و از این رو **Sattva guna** یعنی هستندگون، یعنی پرکرتی چون بخشندهٔ روشنائی و آشکاری گفته‌شده که **Sattva** با خوشی، بخصوص باشادی، هم‌طبیعت است و روشنی است و روشنی‌بخش و شادی‌بخش است روشنائی چیزها و بالا رفتن آنها، از **Sattva** است

Rajas را بعضی به معنای **Ranj** یعنی رنگ و بعضی دیگر به معنای تاریکی گرفته‌اند و گفته‌شده که هم‌طبیعت رنج است و تحریک کننده است و عاملی است که دو **گون** دیگر را بحرکت درمیآورد و بدون **Rajas** ، آن دو **گون** دیگر **پرکرتی**، بی‌حرکت میمانند و بکار نمیآمدند حرکت و تغییر چیزها از همین **Rajas guna** است وابسته که ماده، نیرو و به آتش و هوا ، حرکت می‌بخشد

Tamas نیروی محدود کننده، خراب کننده و بازدارنده است و دو **گون** دیگر **پرکرتی** را احاطه کرده و برضد نیروی آشکارکننده و روشن کننده **Sattva** و نیروی تحریک کننده **Ragas** ، تأثیر میکند و

ششم **سانکهیه** تخمهٔ گیهان و هستهٔ واقعیت و اصل هستی است. نخستین پرتو **پوروسه** یعنی «خود» بر **Mahat** یعنی «این»، همانا هوش یعنی **Buddhi** است که کار آن تشخیص و تمیز است. هوش در حالت **Sâttvika** یعنی در کمال روشنائی خود، همانا **dharma** یعنی هنر، **Jnâna** یعنی شناسائی و **Vairâgya** یعنی بی شهوتی و **Aisvaryya** یعنی خداوندی و سرفرازی است اما اگر با **Tamas** آلوده شود، متضاد اینها، یعنی عیب، نادانی، دلبستگی و نقص است. هوش، از هر چیز دیگر بیشتر به **پوروسه** یعنی «خود»، نزدیک است و بوسیلهٔ هوش است که دلبستگی که ذات «خود» است در کسان به نمایانی و آشکاری میرسد. همهٔ حس‌ها و همچنین منش در خدمت هوش اند ولی هوش در خدمت پوروسه، یعنی «خود» است و بوسیلهٔ هوش است که «خود» میان خود و پرکرتی تمیز میدهد و خود را از آن جدا میشد.

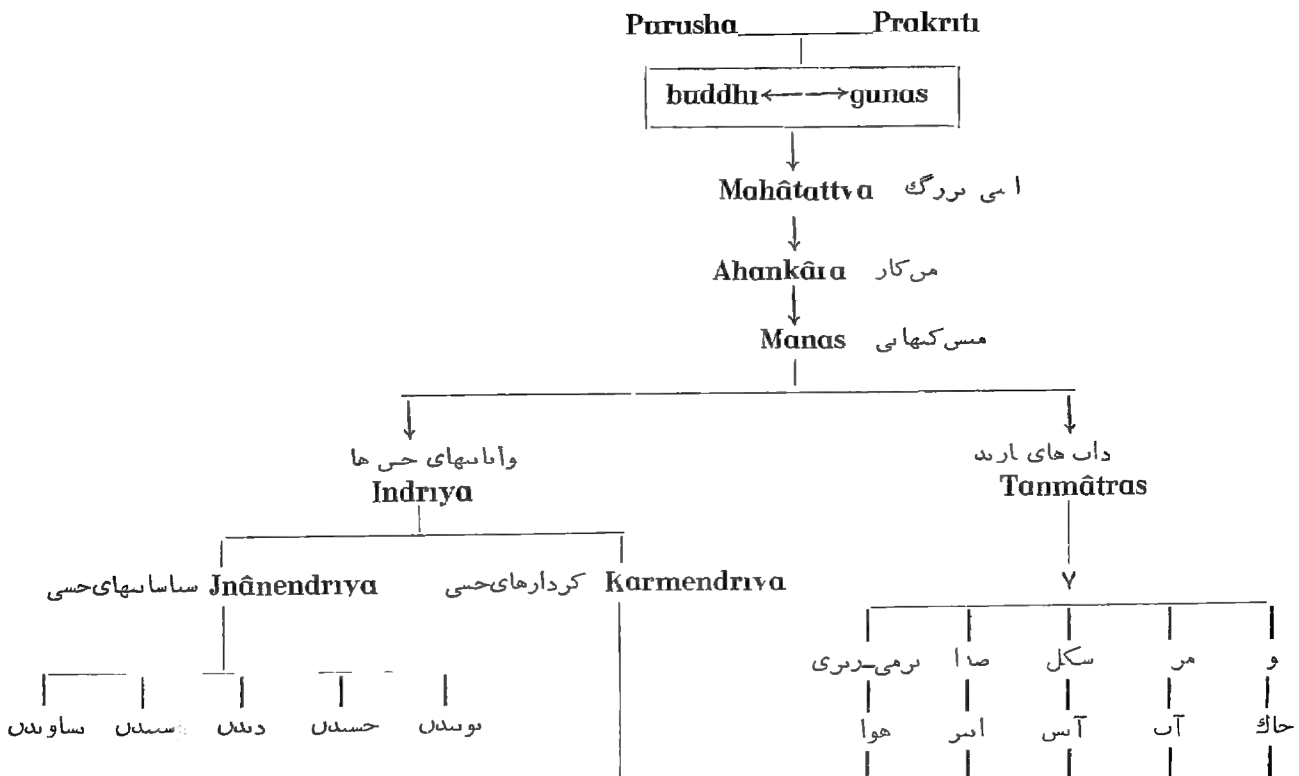
دومین چیز که از برخورد **پوروسه** و **پرکرتی** و پس از تعیّن **گون**‌های پرکرتی، یعنی پس از نمایان شدن «این بزرگ»، آشکار شد، همانا **Ahankâra** یعنی «منکار»، یعنی چیزی بود که کار آن ساختن «من» است. «منکار»، **پوروسه** یعنی «خود» را به این تصور نادرست میکشاند که او (= «خود») دارای مختصات معینی است و کننده است و علت کردار است و خواهنده و کوشش کننده است. انسان، نخست چیزها را بوسیلهٔ حس‌ها، احساس میکند، سپس منش (**Manas**)، با آنها مانند شده و چیزها را چون این یا آن تشخیص میدهد و سپس آنها را «از آن من» و با «خواستهٔ من» میشمارد. «منکار» همین تصور «خود» است و تصور چیزها است، چون «از آن من». «منکار» بحسب اینکه کدام یک از سه **گون** در آن فزونی داشته

خود را از بند پرکرتی رها سازد از برخورد پوروسه و پرکریتی، برشکفتن (۱) جهان آغاز گشت و بمحض برخورد اینده، تعادل گون‌های پرکرتی بهم خورد؛ این بهم خوردن تعادل چنان بود که گوئی پرکرتی از خوابی بس سنگین بیدار شد و جنبشی بس عظیم یافت. در آغاز، **گون**ها روی یکدیگر تأثیری نداشتند و فقط هر یك از آنها در ذات خود و درون خود حرکت میکرد و ذات آنها همین حرکت لطیف و بدون تغییر جا و بدون تأثیر و بدون افزایش و کاهش بود. اما همینکه **پرکرتی و پوروسه** بیکدیگر برخورد کردند و همینکه پرکرتی از خواب سنگین بیدار شد هر یك از گونهای آن خواست که بر **دو گون** دیگر چیره شود و در نتیجه هر سه، همکار و همراه و متمایل بپیوستن بیکدیگر شدند؛ با این همه در مراحل تحوّل کیهان(۲)، گاهی این گون و گاهی **گون** دیگر فزونی داشت و چیره بود و همین چیرگی و فزونی، مشخص کننده مراحل آن تحول بود

نخستین **گون** که در **پرکرتی** تعیّن یافت rajas بود که اصل حرکت و تحریك است ولی این تحریك، فقط در تعیّن دو گون دیگر تأثیر کرد و همینکه هر سه گون تعیّن یافتند یعنی در آمدن آنها از «توانائی» به «کار» آغاز شد، Sattva برآمد. **گون** دیگر چیرگی یافت و از آنجا که ذات Sattva guna روشنی و آشکاری است این بود که کل **پرکرتی** تعیّن یافت و از «تجلی دم زد» یعنی «این» شد. «این» که نخستین نمود پرکرتی است، «این بزرگ» یعنی Mahâtattva نامیده میشود و در

(۱) برشکفتن بهمان معنای Phusis یونانی است که خود برآمدن و بخود نمایان شدن است

(1) pralaya از پیشوند pra یعنی پس و کلمه laya از ریشه li یعنی تحلیل آب شدن و حل شدن ساخته شد و کم و بیش معنای نخستین انحلال یا تحلیل است و میتوان آن را تحول کیهان یا نخستین تحول ترجمه کرد



Purusha
Prakriti
buddhi
gunas
Mahâtattva
ابی بزرگ
Ahankâra
من‌کار
Manas
مس‌کنهای
وابانسهای حس ها
Indriya
داب های ارند
Tanmâtras
ساسانهای‌حسی
Jnânendriya
کردارهای‌حسی
Karmendriva
۷
نرمی-زبری
صدا
سکل
مر
و
هوا
اسر
آس
آب
خاك
ساوبدن
سسدن
دیدن
حسدن
بوسدن

باشد به سه قسم نمایان شود گاهی **Sattva** در آن بیشتر است و در آن وقت، «من کار» همان یازده اندام حس کننده است که شامل پنج **Jnânendriya** یعنی حس‌های شناسائی، و پنج **Karmendriya** یعنی حس‌های کردار، و **Manas** یعنی منش است؛ آنگاه که **Tamas** در «من کار» چیره است، آنگاه «من کار» سازنده پنج **Tanmâtra** یعنی پنج ذات لطیف است که ذات صوت و رنگ و بو و مزه و زبری نرمی، هستند و از این پنج ذات لطیف است که عنصرهای حس‌مادی ساخته میشوند؛ خواه **Sattva** و خواه **Tamas** فزونی داشته باشد در هر دو حال **Rajas** در کار است و این **گون** است که تحول آن دو را از «توانائی» به «کار» ممکن میسازد

جدول صفحه ۷۵ مانند نقشه‌های تحول **کیهان** است از حیث برخورد بر **گرینی** با **نوروسه**، اخترهای جهان واقعی

تغییر بوسیلهٔ متن، تحلیل و یا ترکیب میشود متن بر شیوهٔ خود باعث تغییر و یا تعیّن هوش میگردد و بدینسان، هوش، به‌شکل آنچه تعیّن میابد و بدینسان آمادهٔ پذیرش پرتو دانستگی میگردد و بمثل مانند آئینه‌ای میشود که از یکسو روشنائی دانستگی را از «خود» میگیرد و آنرا در متن منعکس میکند و از سوی دیگر خود آن که به‌شکل خبر حس شده تعیّن یافته به «خود» عرضه میشود و «خود» به‌آنچه دانستگی میآید

احساس دوقسم است یکی معین و دیگری نامعین احساس نامعین از تحسس تماس یک خبر با اندام حس کننده حاصل میشود و فقط حس آنچه یعنی شناختن یک خبر است بطور بیواسطه ولی بدون شناختن نشان آن این شناختن همانند تجربهٔ کودکان نوزاد است و به سخن در نمیاید و امثال دادنی نیست ـ احساس معین نتیجهٔ تحلیل، ترکیب و تعبیر، احساس نامعین است بوسیلهٔ متن، و متن، خبر را که بطور بیواسطه به عضو حس کننده داده شده است تحلیل، ترکیب، و تعبیر میکند و دربارهٔ آن قضاوت میکند احساس معین، شناختن یک خبر است چون قسم خاصی از خبرها و دارندهٔ چگونگی‌های معین و نسبتهای معین با خبرهای دیگر این قسم احساس بصورت یک قضیه بیان شدنی است و امثال دادنی است دیدن یک گل، احساس نامعین است ولی این قضاوت که این خبر گل است و یا این گل، سرخ است، احساس معین همان گل است

دومین سرچشمهٔ شناسائی، استنتاج است که همانا شناختن یک خبر

چنانکه در جدول (ص ۷۵) پیداست، تحول **بر کرتی** نامش کیهانی **Buddhisarga**، یعنی تحولی معنوی یا هوشی است و پس از آن دارای دو حوزهٔ ممتاز است که یکی روانی و دیگری فیزیکی یعنی طبیعی است حوزهٔ روانی تحول منس کیهانی همانا توانائیهای حس‌ها یعنی حس‌ها «به توانائی» است و شامل پنج کردار حسی و پنج شناسائی حس‌ها است حوزهٔ تحول فیزیکی شامل پنج گوهر لطیف و پنج عنصر حس مادی و ساحت‌های آنها است

۲ ـ نظریهٔ شناسائی

در سیستم سانکیه برای شناسائی سه سرچشمه تشخیص داده شده و گفته شده که این سه سرچشمهٔ شناسائی که از یکدیگر جدا و مستقل اند همانا احساس، استنتاج، و گواهی هستند البته هرسه از آنها صورتهای نمود هوش، و هوش سر بر تو دانستگی «خود» است و یا بعباره دیگر شناسائی درست، یعنی **Pramâna**، همانا شناختن معین و خالی از خطای یک چیز است بوسیله هوش اما همچنانکه «خود» که دانستگی ناب است با واسطهٔ هوش، دانستگی به **بر کرتی** میشود، هوش نیز با واسطه منس و حس ها، شناختن چیز ها میرسد و شناسائی فقط وقتی حاصل میشود که حس‌ها و منس بکار آیند و صورت آنها در هوش نمایان شود و بوسیله دانستگی روشن گردد

احساس، شناختن بواسطهٔ یک چیز است از راه تماس با آن چیز وقتی یک چیز مثلا در حوزهٔ دید میآید، میان آن چیز و چشم، تماسی بوجود میآید و آن چیز، تمثل، نقشی و یا تصویری در آن حس پدید میآورد و این

هند، رهائی از رنج است، با این تفاوت که در سانکهیه گفته شده که علت رنج همانا **aviveka** یعنی تمیز ندادن میان «خود» و «نه-خود» است و برای رهائی از رنج باید به مقام **vivekajnâna** (۱) یعنی مقام تفکیک و تمیز میان «خود» و «نه-خود» رسید

«خود» در سیستم سانکهیه در دو معنا بکار رفته است یکی **پوروشه** که آزاد از زمان و مکان و علت است و هیچگونه «حسی» ندارد این «خود»، دانستگی و آزادی و جاویدی و نامیرندگی ناب است و آنسوی جهان همهٔ چیزها و آنسوی حس‌ها و منش و هوش است و دستخوشی و رنج به آن نمیرسد در معنای دیگر، **«خود»**، برابر «خود بزرگ» است در منش و هوش؛ و این «خود» است که دستخوش رنج و ناخوشی است و برای رهائی از اینها بایستی میان این «خود» که، کم پایش، همان «من» است با «خود بزرگ» که بی تعین است، تمیز داد

سیستم سانکهیه، چنانکه دیده شد، قسمی دوآلیسم است **پرکرتی** علت مادی و علت مؤثر جهان و منش و هوش است؛ **و پوروشه** دانستگی ناب و آگاهی ناب است ولی بی تعین و تغییر ناپذیر و پاک نه‌است و فقط حضور آن که **Sannidhi** نامیده میشود کافی است که **پرکرتی** را تحریک و تعین درآورد و سه **گون** آنرا از توانائی به کار بیاورد جهان و هر چه در آن است ساختهٔ باهمی **پوروشه و پرکرتی** است **پوروشه** نه‌ساخته شده و نه

(۱) این واژه از سنسکریت **vi** یعنی «بی» و کلمه **veka** از ریشه **vic** یعنی بیختن الک کردن جدا کردن و همچنین از کلمه **Jnâna** به معنی شناسائی ساخته شده و روی‌هم به معنای شناسائی بیخته یعنی شناسائی ناب و جدا از هرگونه احساس و استنتاج است

حس شده‌است بوسیلهٔ خبر دیگری که حس شده ، و باعتبار نسبت تغییر ناپذیری که میان آنها است ساسائی این نسبت تغییر ناپذیر که در سیستم سانکیه‌و سیستم نیایه vyâpti نامیده شده از راه تکرار تجربه‌و مشاهده مطابقت خبرها حاصل میشود

توضیح بیشتر چگونگی استنتاج در سیستمهای فلسفی هند در دوران سوم ضمن گزارش سیستم **نیایه** آورده خواهد شد زیرا در سانکیه هنوز همهٔ مختصات استنتاج پی‌برده نشده‌است و تنها نکته‌ای که در این سیستم تذکر داده شده اینست که برای تعیین نسبتیکه میان دو خبر vyâpti یعنی نسبت عمومی و تغییر ناپذیر برقرار است ، آوردن یک‌مثال و نمونه، کافی نیست

سومین سرچشمهٔ شناسائی sabda یعنی گواهی است که همانا شاخص خبرهائی‌است که بوسیلهٔ احساس واستنتاج ، شناخته نمیشوند گواهی عادی حتی گواهی مردم شایستهٔ اعتماد را نمیتوان sabda و سومین سرچشمهٔ شناسائی‌شمرد زیرا این‌قسم گواهی به‌احساس‌واستنتاج بر گرداندنی‌است وفقط گواهی‌ودهااست که sabda یعنی گواهی‌بمعنای حقیقی‌واره‌است‌زیرا ودها شامل‌دانش درباره‌ٔ خبرهای برتر از محسوس هستند واینگونه خبرها را نمیتوان از راه احساس وبه‌استنتاج شناخت ودها ازهر گونه خطا واشتباه بدورانند زیرا آنها ساختهٔ بینش بواسطهٔ داناتان (۱) هستند

هدف‌تعلیمات‌سانکیه،مانندهمهٔسیستم‌های‌فلسفی،دینی،وفلسفی-دینی

---

(۱) rishi یعنی بینندهٔ بینشمند و کم‌تا بیش‌همانست که‌بونانیان‌بخصوص رواقیان مرد دانامینامیدند

اهمیت سیستم **نیایه** از آنجا است که در این سیستم برای نخستین بار در تاریخ اندیشهٔ انسان، سخن فضایا بر بنیاد اصولی گزارده شده که در دوره‌های بعد منطق نامیده خواهد شد. اما منطق و نظریهٔ شناسائی برای پیروان این سیستم پیوسیله‌ایست برای درست شناختن ط مقب ورند گانی زیرا فقط از راه شناسائی حقیقی چیزها و کارها است که میتوان به سنگ حتمی رسید، یعنی از درد و رنج رهائی یافت؛ و از این رو هدف تعلیمات **نیایه** نیز مانند همهٔ سیستمهای دیگر هند، آزادی و رهائی از درد و رنج است

در سیستم **نیایه** گفته شده که درست شناختن طبیعت، جهان، و زندگانی همانا شناختن درست شانزده padârtha و تفکیک درست آنها از یکدیگر است واژهٔ padârtha از سه واژه pada یعنی گام، پله، پایه، و جایگاه؛ و کلمه artha یعنی کوشش برای بدست آوردن، یعنی میل و آرزو، یعنی قصد، ساخته شده است. اروپائیان، واژهٔ پدارته را گاهی کاتگوری و گاهی topics ترجمه کرده‌اند که درست بنظر نمیاید معنای درست این واژه «راه پی بردن به مقصود»، و یا «پله‌های کوشش» و یا «گامهای کوشش» است

این شانزده گام عبارتند از pramâna یعنی راه درست شناختن هر چیز؛ prameya یعنی موضوع شناسائی درست، یعنی حقیقت، یعنی واقعیت؛ samshaya یعنی شك؛ prayojana یعنی منظور و مقصود؛ drishtânta یعنی نمونه، یعنی کار یا چیزی که یك اصل انکار ناپذیر را عرضه میکند؛ siddhânta یعنی دکترین، یعنی مجموعهٔ تعلیمات یك سیستم که حقیقت آن تصدیق شده است؛ avayava یعنی اجزاء قضاوت و استنتاج؛ tarka یعنی ادراك نامستقیم، یعنی اثبات یك موضوع از راه نشاندادن

ساریده‌اسب، **برکریىی** ساحىه‌سده‌اسب ولی‌ساریده‌اسب حىرهای‌حهاں، ىعصی ساحىه سده وساریده‌اىد وىعصی دىگر ساحىه سده‌اىد ولی ساریده ىسىىد

دو- **ىىاىه**

وارهٔ **ىىاىه**(۱)، ارىسوىد، ni ىعىی ارحائی ىائں (۲) وكلمهٔ **âya** ىعىی‌ىردىك‌سدں، رسىدں، ساحىه‌سده ومعىای آں رسىدں‌ىر‌ىرحىری، ىعىی سر درآورں ار حىری اسب   ىىاىه راگاهی **ىركه‌وىدىا** (۳) ىعىی داىس اسىدلالی وگاهی ىىر آىوىكسكی (٤) ىعىی ىگرىسں ، ىامىده‌اىد

ىىادگرار سىسىم ىىاىه، حىاىكه گفىه سد، برهمىی ىىام **گوىمه** ىوده كه درفرں سىسم ىىس‌ار مىلاد رىدگاىی مىكرده اسب ارحود او ىوسىه‌ای دردسب ىىسب ولی گفىه‌سده كه **ىىاىه سوىر** (٥) كه‌درفرں‌سوم ىىس‌ارمىلاد ىدوىں سده اراو اسب

اىں كىاب كه در دوره‌های ىعد حىدىں‌ىار ىفسىرسده، دارای ىىح دفىر اسب و هر دفىر آں دارای دو ىحس و هر ىحس دارای ده گفىار اسب   موصوعاب اىں كىاب را مىىواں ىحهار ىحس ىفسىم كرد ىطرىهٔ ىىاىائی دربارهٔ حهاں وطىىعب ، دربارهٔ حود وآرادی و رهائی ار رىح، حداىىاسی

---

(۱) Nyâya (۲) همىں ىىوىد اسب كه درربان‌فارسی‌در‌كلمه‌های‌ىىىىں ىهادں ىگرىسں وماىىدايىها‌ىافىماىده اسب گوىا ىىكه‌ما امروزمعىای‌آىها را ىمىفهمىم
(۳) Tarkavidyâ (۶) ânvikshiki (۵) Nyâyasutra

دوم آنکه ترجمهٔ یک چنین نوشته‌هائی که کم یا بیش همزمان یکدیگراند با این سرعت، حتی امروز نیز ممکن نیست چه رسد به قرن چهارم پیش از میلاد که برای نشر عقاید یک دسته از حوزه‌های علمی دور تر چندین دهسال و گاهی صدها سال وقت لازم بوده است

نکته این است که فن سنجش صوری قضایا، بطور طبیعی، در دوره‌ای ساخته میشود که انسان با عقیده‌ها و نظریه‌های گوناگون روبرو باشد و بتواند درباره آنها قضاوت کند یعنی بعضی را درست و بعضی را نادرست بشمرد چنانکه دیده شد، عقیده‌ها و نظریه‌های فیلسوفان طبیعت و پیروان آنها، فیثاغورثیان، سقراطیان، پیروان افلاطون، و چندین دستهٔ دیگر، در یونان قرن چهارم رواج داشتند؛ و در هند نیز پیروان **بودا و جینا و چارواکه**، هر کدام بنوبهٔ خود برای نادرست نشان دادن ودها یک نحو کوشش میکردند وضمن انکار حقیقت ودها دکترین و یا آئین خاص خود را برتری میدادند. همین گوناگونی عقیده ها و نظریه‌ها ، سنجش صوری آنها را لازم میسازد زیرا فقط بوسیلهٔ این سنجش است که میتوان از میان چند عقیدهٔ متفاوت که گاهی نیز مخالف یکدیگراند، یکی را انتخاب کرد و برای اثبات برتری آن باستدلال منطقی پرداخت؛ وازینرو ساخته شدن فن سنجش صوری قضایا یعنی منطق ، نتیجهٔ طبیعی رواج نظریه‌های فلسفی وعقیده‌های دینی گوناگون، در یک حوزهٔ فرهنگی است وهمچنانکه خانه ساختن در دورهٔ معینی از تمدن انسانی کشف شده و هر دستهٔ از مردم بنوبهٔ خود این فن را دوباره کشف کرده است،همچنین پی بردن به سنجش صوری گفتارها در دورهٔ معینی از تاریخ فرهنگ یک ملت ، پیامدی لازم یعنی طبیعی بوده است

نادرستی و یا ناممکن بودن نقص آن، **nirnaya** یعنی شناسائی مطمئن هر چیز، یعنی بحث درباره یک چیز، **vâda** یعنی گفتگو، یعنی دیالکتیک بمعنای سقراطی این واژه، **Jalpa** یعنی جدل، بمعنای سوفسطی آن، **vitandâ** یعنی رد، یعنی بحث برای نادرست نشان دادن گفتار طرف گفتگو بدون عرضه کردن عقیدهٔ خود، **hetvabhasa** یعنی سخنی که دلیل مینماید ولی دلیل نیست، **chala** یعنی چرخاندن معنای گفتار طرف گفتگو، یعنی گرفتن مفهومهائی که طرف بکار نبرد، در معنای دیگر، **Jati** یعنی تشبیه نابجا، **nigrahastâna** یعنی بد فهمیدن و یا نفهمیدن گفتهٔ طرف

ده گام اول همانهائی هستند که ارسطو در تحلیلات یعنی **آنالوتیکای** اول و دوم بررسی خواهد کرد و شامل قیاس و دانش برهانی است، شش گام آخر همانهائی هستند که ارسطو آنها را موضوع **توپیکا** و رد استدلال سوفسطی خواهد شمرد

نگفته نماند که مراد از این مقایسه، این نیست که ارسطو، فن تحلیلات را از هندوان آموخته است و یا بر عکس، چنانکه بعضی از اروپائیان گمان میکنند، سیستم **نیایه** بعد از آشنائی هندوان با تحلیلات ارسطو، ساخته شده. فرض اینکه مثلا **نیایه‌سوتر** بوسیلهٔ یونانیان ترجمه شده و در دسترس ارسطو بوده، و همچنین فرض اینکه **آنالوتیکای** ارسطو به سنسکریت ترجمه شده و هندوان آنرا آموخته و بکار بسته باشند، هر دو بی بنیاد است، زیرا نخست آنکه اصطلاحات و ساختمان واژه‌ها و کلمه‌ها در این دو سیستم، کاملا متفاوت است و چنانکه مثلا پیروان نیایه میگویند **Anumâna** یعنی پس اندیشی، ارسطو میگوید **Sullogismos** یعنی با هم شماری(۱)

(۱) هردو اینها همانست که منطقیان عربی قیاس نامیده اند

گفته شده که شناسائی (Jnana) با دانش (Buddhi) همانا نمایانی چیزها است وهمچنانکه روشنائی باعث آشکار شدن چیزهای جهان است ، همچنین دانش نیز هرچیز را که جلوی او باشد آشکار و نمایان و روشن میکند

شناسائی بردوقسم است یکی Pramà یعنی شناسائی درست و دیگر Aprama یعنی شناسائی نادرست اولی شامل نگرش ، پیش اندیشی ، مقایسه ، و گواهی است ؛ دومی ، امل یاد، شك، خطاء وار ایت نامستقیم است

شناسائی درست، بصوردور ازخطا و حتمی ومعین چیزها است و باخود چیزها مطابقت دارد ولی شناسائی نادرست ، چنین نیست در سیستم نیایه ، برای تمیز شناسائی درست از نادرست، احساس تجربی‌را بکار میگیرند ومیگویند که اگرمثلا گردی سفیدرنگ را بجای‌شکر بگیریم ، مزهٔ شیرینی را احساس نخواهیم کرد واز این رو شکردانستن آن گردسفید رنگ ، شناسائی نادرست است شناسائی درست ، ازراه نگرش ، یا پیش اندیشی، یامقایسه ، ویا گواهی حاصل میشود اینك توضیح هر یك ازاینها

آ ـ نگرش

واژه‌ای که به نگرش ترجمه شد Pratyaksha است که از دوبند Prati یعنی بسوی وریشهٔ Aksha یعنی چشم ساخته شده و معنای‌آن بسوی چیزی چشم انداختن ، بسوی‌چیزی‌نگاه کردن‌یعنی نگریستن است ترجمه کنندگان‌اروپائی،این واژه‌را Perception (انگلیسی وفرانسه) ویا Wahrnemung ترجمه کرده‌اند ولی از

یادآوری اس‌نکته برای اس‌است که‌ساهب وحبی هماسدی که مبان بعصی ارموصوعات ہ طق سابه وم طق ارسطو دبده حواهد سد ، دلبل اس گرو ہ‌سود که اس‌فن‌ارہ دسوبان وبا اربوبان بهد رفنه‌است وبکمار دبگر گفته‌سود که باربح فلسفه‌باربح کسف اندبسه‌هاوروسهای اندبسدن است وانسان، ارهرفوم‌وملب باسراد که باسد درمراحل‌معبی اربحول اندبسه به‌کسف‌بکبه‌ها ومفهومهاوحقبقبهائی مبرسد که انسان دبگری درهمان مرحلۀ بحول آنراآورند است

اما اسکه دوملب هند و بوبان ، رودبرار ملبهای دبگر به کسف منطق‌رسبده‌اند ارانجا است که‌ربان‌آنها برای‌سحس‌مفهومها وتحلبل فصابا مناسب بر بوده وهمچنبن فلسفه‌های گوناگون ، دراس‌دوسررمبن رودبرارجاهای دبگرساحته سده‌است کسورهای باسانی دبگر مانند حبن وابران ومصر حبانکه‌درکتاب اول سرگفته سد، بسبر به احلاق ودبن وعلم وفانون بوجه‌داسبه‌اند وکمبر به فلسفه ، و ارهمسجا است که مبلادرکسورحبن، بحسبن‌بوسه‌ای که‌مبتوان‌آنرا فسمی‌منطق‌نامبد درفرن چهارم بعدارمبلاد بوسط Hui – Shi «کسف» سده است

بوصبح همۀ سابرده گام **نبابه** بعنی همۀ **بدارىه‌ها** کـه در این سبسبم بررسی سده‌اند ، درباربح فلسفه لارم بسب ودراسجا سناسابدن دو تای‌آنها کـه اصل‌بربن بررسیهـای منطقی بیروان ببابه است ، کافی‌حواهدبود ایندو **بداربه** همانا **Pramâna**و **Prameya** است

۱ – **Pramâna** با راه درسب ساحبن هرجبز ، کم با بیس همانست که امرورہ نظریۀ سناسائی نام ده مبسود در سبسبم **نبابه**

داریم که آن را بی‌واسطه و بدون کمك تجربهٔ قبلی و با استدلال، بشناسیم و از این رو نگرش، چنانکه گفته شد، شناسائی بی‌واسطه است

نگرش، گاهی عادی و گاهی نه ـ عادی است نگرش عادی دوقسم است یکی بیرونی و دیگری درونی دیدن و شنیدن و بساویدن وچشیدن و بوئیدن، نگرش‌های‌عادی بیرونی‌هستند و بوسیله پنج عضو حس کننده صورت میگیرند منس یعنی **Mânasa**، نگرش عادی درونی‌است، و توانائی‌این قسم‌نگرش‌نیز هست و بوسیلهٔ منس‌است که چگونگیهای روان، میل، بی‌میلی، خواهندگی، رنج و شناسائی‌را میگیریم‌و این‌نگرش،شناسائی طبقهٔ‌مخصوصی‌ازچیزها ویاچگونگیهای آنها نیست بلکه کاری است که منس یعنی توانائی هماهنگ کنندهٔ نگرشها انجام میدهد و منس است که‌درهرشناسائی‌درونی درکاراست و بنابراین‌میتوان‌گفت که منس، «حس‌درونی» (۱) است

نگرش نه ـ عادی، سه‌قسم‌است یکی‌نگرش نوع‌چیزهااست، مثلا این‌شناسائی که «همهٔ مردم میرنده هستند» نمیتواند نتیجهٔ‌نگرش عادی باشد زیراآن‌را برای‌مردمی که درآینده‌زائیده خواهندشد، نیز درست میدانیم پس ما با دیدن این انسان، انسان بطور کلی، یعنی گذشتگان‌وآیندگان و انسانهای کنونی رامیگیریم واگرانسان بطور کلی رادراین انسان معین نگیریم، نمیتوانیم بگوئیم که‌این‌موجود، انسان است

قسم دوم نگرش نه ـ عادی، از آمیختگی نگرشهای عادی پدیدمی‌آیدمثلامیگوئیم« یخ، سرد دیده میشود» وسنگ، سخت‌دیده

(۱) با حس «مشترك» درفلسفه ارسطو وبوعلی‌سینا مقایسه شدنی‌است

روی تعریفی که برای این واژه در نیایه سوتر آمده است میتوان پی برد که **پرتیکشه** همانست که، در دوره‌های بعد، کانت **Anschauung** (۱) خواهد نامید ومعنای آن نگرش بی‌سوی‌چیزی است، یعنی نگرش، یعنی حس واحساس ناهم در **نیایه سوتر** گفته شده که **Pratyaksha** شناختی روشن و معین یکچیز است و این شناختی که از یک‌نظر، از تماس یک چیز با یک عضو حس کننده حاصل میشود، حقیقی و دوراز خطا است. نگرش‌میزی که جلوی چشم من است از تماس میز با چشمهای من حاصل شده و برای من روشن ومعین است که این چیز که جلوی من است، میز است. احساس چیزی که دوراز من است وبطور روشن و متمایز معلوم نیست که انسان است یا تیر چراغ است، نگرش نیست وهمچنین احساس ریسمانی که بشکل مار شناخته شده، باآنکه روشن ومعین است ولی نگرش نیست، زیرا تجربه‌آنرا تأئید نمیکند

نگرش ممکن است بدون حس نیز حاصل شود و بهمین دلیل در سیستم **نیایه**، آنرا طوردیگری نیز تعریف کرده‌اند و گفته‌اند که مثلا خوشی یا رنج، بدون کمک عضو حس کننده نیز احساس میشود و ازاینرو تماس عضوحس کننده وموضوع حس‌شده شرط عمومی نگرش نیست وتنها چیزی که میان همهٔ اقسام احساس، مشترک است وسیلهٔ خاص نگرش است همانا بیواسطگی وبیدرنگی شناسائی‌است که از آن حاصل‌میشود؛ یعنی فقط وقتی‌میتوانگفت که ما دربارهٔ چیزی نگرش

---

(۱) Anschauung درفلسفهٔ کانت شناسائی بیواسطهٔ چیزها است و بعضی ترجمه کنندگان هندو از جمله **راداکریشنان** R Radakrishnan Pratyaksha را intuition ترجمه کرد و آنرا شناسائی بیواسطه چیزها تعریف کرده اند

اصلی هر انتاج ، نامهای paksha ، sâdhya و linga نامیده میشوند اولی همانست که در تحلیلات ارسطو، کرانهٔ کوچك نام دارد و منطقیان غرب، حد اصغر مینامند ؛ دومی، کرانهٔ بزرگ، یا حد اکبر ؛ و سومی میانگین و یا حداوسط نامیده میشود Linga یعنی میانگین را hetu یعنی دلیل نیز مینامند

در سیستم نیایه گفته میشود که شرط اینکه، از سه مفهوم داده‌شده، بتوان به نتیجه رسید، یکی این است که میانگین یا دلیل، بطور همیشگی وتغییرناپذیر، همراه کرانهٔ بزرگ باشد این نسبت تغییرناپذیر میانگین وحداکبر را vyâpti می نامند ومیگویند که همیشگی است واز هر گونه شرط، آزاد است

پنج بخش یك انتاج عبارتند از ۱ـ قضیه ۲ـ دلیل ۳ـ نمونه ۴ـ مقایسه ۵ـ نتیجه

۱ـ جمشید میرنده است ۲ـ زیرا انسان است ۳ـ وهمهٔ انسانها مانند فریدون وایرج و داریوش میرنده هستند ۴ـ جمشید نیز مانند اینهاست ۵ـ پس جمشید میرنده است

دردوره‌های بعد، بخصوص در**میمامسه و ودانته** که‌شاید آخرین دو درشن، ازشش‌درشن «دهرآئین» هستند، سه‌بخش اول انتاج راکافی دانسته‌اند ومانند منطقیان یونانی گفته‌اند

جمشید میرنده است، زیرا انسان‌است، زیراهمهٔ انسانها میرنده هستند

درهر دوصورت، فقط سه مفهوم‌درکارهستند یکی کرانهٔ کوچك که درمثال بالا، جمشیداست، یکی‌میانگین، که‌درمثال‌بالا، انسان‌است،

مسود ، و حوں صىدل ، حوسىو دىده مى سود » اس ار ا د حاست كه دررىد گانى ما ، احساس سردى‌وحوسىوئى ىح‌ىاسىگ‌وىا حوں صىدل همىسه ىادىدں‌آىها همراه ىوده اسں وا گرمانح‌را ىدىده ىودىم وسردى آىرا فقط ارراه ىساوىدں حس كرده ىودىم ، ىمىتوانسىم ىگوئىم ، ىح سرد دىده مى‌سود، ىا مى مى‌ىىىم كه‌ىح ، سرداسں (۱)

قسم سوم ىگرس ىه ـ عادى ، ىگرس مرىاصاں و ىو گىها اسں كه ار ىمرىں وىمركر حاصل‌سده‌اسں وهماىا ىگرس حىرهاى گذسىه واكوں وآىىده وىىهاں وآسكار و كوحك وىررگ‌اسں

درسىسىم ىاىه گفىه سده كه ىگرس حىرها ، همىسه همراه ىـا احساس حگوىگىهاى‌آىها ىىسں و ممكں اسں كه سىىى‌را ىحورىم وىا سرىى را ىىوسىم ، ىى آىكـه در ىارهٔ سكل ىىسں و ىا رىگ سرىں قصاوں كىىم، و همحىں ممكں‌اسں ىك حىر را احساس كىىم ىى‌آىكه آىرا ىارسىاسىم ىعىى ىداىىم كه‌آىرا در رماں دىگر احساس كرده‌اىم

ں ـ سىس اىدىسى

وارهاى كه سىس اىدىسى ىرحمه سده‌**Anumâna** اسں كه ار ىسوىد **anu** ىعىى «سىس» و كلمهٔ **mana** ىعىى اىدىسىدں ساحىه‌سده ومعىاى‌آں، كم ىاىىس ، هماىسں كه ار ىاح مىطقى‌ىامىده مى‌سود «سىس‌اىدىسى»، رسىدں‌ىه ىك‌ساسائى‌اسں ، حوں ىىحهٔ سىاسائى‌دىگر

هر گوىه «سىس‌اىدىسى» ىا ار ىاح ىعىى ىىحه گىرى، ارىىه مفهوم ساحىه سده كه در ىىح‌ىحں وىا اقلا درىه‌قصىه ىىاں مىسوىد ىىه‌مفهوم

(۱) ىا ىطرىه **W Wundt** و **M Kruger** در ار كمىلكس‌هاى حسى (ىه كمىلكس هاى احساسى وعاطفه‌اى) مقاىسه سدىى اسں

به‌انگیخته است ویاار انگیخته به‌علت مثلا اگر بادیدن ابرهای سیاه و سنگین در آسمان، نتیجه بگیریم که باران خواهد آمد، ازعلت به‌انگیخته حکم کرده‌ایم؛ ولی اگر مثلا بادیدن جریان تند آبهای گل آلود رودخانه، نتیجه بگیریم که در کوه باران تند آمده است، ازانگیخته به‌علت، حکم کرده‌ایم

قسم سوم تنها اندیشی از نظر vyâpti ، کم یاتس، همانست که در منطق یونانی، تمثیل نامیده میشود. مثلا با آنکه حرکت ماه و ستارگان، محسوس نیست ولی از تغییر جای آنها در آسمان و باعتبار اینکه چیزها موقع حرکت تغییر جا میدهند، میتوان نتیجه گرفت که ماه و ستارگان در حرکت میکنند

در تنیجه باید گفته شده که نسبت vyâpti درهمه‌جا یکسان نیست واین نسبت، گاهی بر گرداندنی است و گاهی نیست؛ گاهی فقط «آری گو» (=موجب) یا «نه- گو» (=سالب) است و گاهی ، هم آری گو وهم نه- گو است مثلا میتوان گفت هرجا دودهست، آتش، هست ولی نمیتوان گفت هرجا آتش هست ، دود، هست زیرا آهن گداخته نیز آتش است ولی دود نمیکند اما، هم میتوان گفت هرچیز که دود کند، آتش گرفته، نه دود میکند نیز نه، آتش گرفته است وهم میتوان گفت هیچ چیز که آتش نگرفته، دود نمیکند؛ نه دودمیکند، نیز آتش گرفته است

ب – upamâna

این واژه از سه واژه upa یعنی در، سوی، سائیں، و کلمهٔ mâna یعنی اندیشیدن ساخته شده ومعنای آن « ازچیزی بسوی چیز دیگر اندیشیدن» ویاچیزیرا بر چیز دیگر اندیشیدن است در زبانهای اروپائی این واژه را

و ىکی کرانهٔ ىررگ، که درمىال ىالا ، مىرىده اسب

درسىسم ىاىه، هىورقىاس واسىعراء اريکدىگر ىعکىك سىده و ارهمىىحا اسب که **anumâna** ، «سىس اىديىسى» ىرحمه‌سد که قىاس و اسىعراء ، ىاهم‌اسب وىه‌قىاس اسب وىه‌اسىعراء

«سىس اىدىسى»را اردوىطر ىعسىم کرده‌اىد ىکی‌ارىطرروانسىاسى ودىگرارىطر مىطقى‌ىعىى ىحسب حگوىگى **vyâptı**

ار ىطـر روانسىاسى ، سىس اىـدىسى يا **svârtha** اسب و ىـا **Parâtha** اولى‌درحائى گفىه‌مىسود که‌مىطورماىساحىى، يعىى‌رسىدن ىساىسائى‌ىاسد؛ دومى‌ىراى‌ىاىب کردن‌موصوع‌ساحىه‌سده‌اسب‌ىدىگران مىلاً اگر کىسى‌ىىىد که‌روى‌ىىه‌دوده‌هسب‌وىاد ىىاورد که‌هرحا دوده‌هسب ، آىس‌هسب وىىحه‌ىگىرد که روى‌ىىه‌آىس هسب، اين‌قسم سىس‌اىديىسى **Svârthânumâna** ىعىى‌سىس‌اىدىسى ىراى‌حود اسب وصورب‌کلى‌آن حىىن‌اسب ىىه، دودمىکىد؛ هرحىر که‌دود کىد، آىس گرفىه؛ ىس‌ىىه، آىس گرفىه اسب

ىراى اىىاب‌همىن ىىامد، ىدىگران، حىىن‌اسىدلال‌مىسود ىىه ىاىسى‌آىس گرفىه‌ىاسد، ريرا دودمىکىد؛ وهرحىر که دود کىد، آىس گرفىه؛ ىىه دودمىکىد؛ ىس‌ىىه، آىس گرفىه اسب

ارىطرمىطقى‌ىعىى‌ىحسب حگوىگى **vyâptı** يعىى‌ىسىب‌همىسگى کرانهٔ ىررگ‌وحدمىاىگىن،سىس‌اىدىسى ىه‌سه‌قسم ىعسىم‌مىسود گاهى اين‌ىسىب، علّى‌اسب درسىسم ىاىه گفىه سده که علب، آىسب که ىطور ىعىىر ىاىدىر وىامىسروط، ىىس‌ار يکحىر مىآيد واىگىحىه‌آىسب که‌ىطور ىعىىرىاىدىر وىامىسروط، ىس‌ارىکحىر مىآيد سىس اىديىسى‌يااراىگىره

نیستند بنگرش، دربارهٔ اکنون، شنیداندیشی دربارهٔ گذشته واکنون وآینده‌است مقایسه، وسیلهٔ نگرش است، وگواهی، وسیلهٔ شنیداندیشی

Prameya - ۲

این واژ از پیشوند pra یعنی پیش یعنی نخست و ریشهٔ meya یعنی اندازه بذیر، که خود از کلمهٔ mâ یعنی اندازه گرفتن است، ساخته شده و معنای آن «اندازه بذیرهای نخستین» یعنی چیزهائیست که پیش از چیزهای دیگر اندازه گرفتنی هستند، یعنی چیزهائی که باید پیش از چیزهای دیگر شناخته شوند. درنیشه میمانه، دوازده شناختنی‌های زیر، جزء prameya شمرده شده‌اند و گفته شده که درست شناختن اینها، نخستین شرط رسیدن به نیکبختی ورهائی از درد ورنج است خود، تن، اعضاء حس کننده، موضوعات حسی، هوش، منش، کنائی یا رفتار، خطا، دوباره زائیده شدن، حس خوشی ورنج، درد، ودوازدهمین، رهائی از درد ورنج

جوهر، خوبی، حرکت، نسبت، بودن، وکلی یاجزئی، نیز جزء شناختنی‌ها هستند ولی نیروان‌سانه، آنهارا prameya نمی‌شمرند ودرست شناختن آنها را نخستین شرط رهائی از درد و رنج نمیدانند همچنین گفته شده که همهٔ شناختنی‌ها، جزء جهان حس شدنی نیستند مثلا «خود» وصفات آن، یعنی شناسائی ومنش زمان ومکان، با آنکه جوهرهای حس شدنی نیستند ولی از یک طرف وابسته به جهان حس شدنی‌اند بگفتهٔ نیروان سانه، این جهان حس شدنی از چهار عنصر آب وخاک وهوا وآتش، ساخته‌شده وجود این عنصرها بر اتمهای جاودانی وتغییرناپذیر خاک وآب وهوا وآتش ساخته‌شده‌اند، اما اثیر، یعنی âkâsha وزمان ومکان،

Comparison (انگلیسی وفرانسه) وباVergleich (المانی) ترجمه کرده‌اند که بمعنای مقایسه‌است «مقایسه» یکی ازچهارسرچشمهٔ شناسائی است وعبارتست از شناختن نسبت میان یك‌نام و چیزهائی که بامقایسه به‌آن نام، نامیده میشوند، مثلا ممکن است کسی گاومیش را ندیده باشد ولی اگر باو گفته‌شود که گاومیش، قسمی گاووحشی است وبزرگتر از گاواهلی‌است، تصوری‌از گاومیش‌خواهد داشت، حال اگر گاومیش‌را درجنگل یاجای دیگر ببیند میتواند تصوری را که ازنام گاومیش‌داشته باآن حیوان که اکنون‌جلوی خود می‌بیند مقایسه کند و بشناسد که گاومیش است این قسم شناختن، «از چیزی بسوی چیزی دیگر اندیشیدن» یعنیupamâna است

ب ـ Sabda

سبد، گواهی درست است ومراد ازآن، شناسائی است که از گفته ویا بوسیلهٔ کسانی که شناسائی‌های بیشتر از ما دارند، در ما پیدا می‌شود مثلاشناسائی ما دربارهٔ چیزهائی که از آموزگاران خود یاد گرفته‌ایم ویادربوشته‌های بزرگان دین و دانش خوانده‌ایم Sabda یعنی گواهی‌درست‌است بعضی‌از گواهیها دربارهٔ چیزهای‌حس‌شدنی‌و بعضی‌دیگردربارهٔ‌چیزهای‌برتر‌ازحس‌هستند اماهمهٔ گواهیها، گواهی درست نیستند خواه گواهی مردم عادی و خواه گواهی دانشمندان و بزرگان دین باشد

این چهار سرچشمهٔ شناسائی یعنی نگرش، «پس اندیشی»، مقایسه، و گواهی که وسیله هائی هستند برای راهنمائی انسان بزندگانی‌درست، ازنظرارزش‌واهمیت وهمچنین‌حوزهٔ بکاررفتن، یکسان

دیگر با آئین بودا، یا فلسفهٔ سانکهیه و یا تعلیمات جینا، هم سنگ نیست و بهمین دلیل، از آوردن جهان شناسی وخداشناسی سایه در اینجا، خودداری شد

سانکهیه و سایه اصل برین درسهای «دفتر آئین» هستند وچهار درس دیگر یعنی یوگه، که همراه سانکهیه است وبآن نزدیك است، وبیستکه که همراه سایه است وبآن نزدیك است وهمچنین، ممامسه وودانته که باهم و نزدیك بهم‌اند، از نظر تاریخ فلسفه، نمونه‌ای تاریخ کشف اندیشه‌ها، چندان امتیازی ندارند وازاین رو آوردن آنها، بتفصیل، دراینجا لازم نیست وبا آنکه تاریخ پیدایش این چهار درس، نیز همه یعنی دفتر آئین، دراواخر دوران سوم است ولی بازهم اشاره‌ای بهریك از آنها خواهد شد





یوگه - در **بگودگیتا**(۱) آمده‌است که جداشمردن **سانکهیه و یوگه**،
کودکانه‌است و خردمندانه نیست هر کس که یکی از آنها
برگزیند، ازهردو برخوردارخواهد بود
مقامی که مرد سانکهیه بآن رسیده، یوگی نیز بآن میرسد
آنکس که **یوگا و سانکهیه** را یکی می‌بیند، آنکس بینا است
چنانکه ازاین گفتار پیداست **یوگه** چون دکترین فلسفی همان **سانکهیه** است ونظریهٔ شناسائی ومتافیزیك و جهان‌شناسی **سانکهیه** در **یوگه** پذیرفته‌شده اما **یوگه**، چون تمرین، مخصوصاتی‌دارد که باعتبار

۱- بگودگیتا V ۴ و ۵ ترجمه ازترجمه Shri Aurobindo

جوهرهای جاودانی و بی پایان اند و هر کدام از آنها یك «کل یك» هستند که از اجزاء با اینها ساخته شده است

توضیح بیشتر جهان‌شناسی جاینه و همچنین جداشناسی این سیستم، در تاریخ فلسفه ضروری نیست زیرا پیروان این سیستم در این دو موضوع نظریه های ممتازی که موجب تمیز آنها از سیستم ها و دکترین های دیگر هند باشد نداشته اند

هدف تعلیمات جاینه، چنانکه پیش از این گفته شد، مانند همهٔ سیستمهای فلسفی یا دینی هند، رهائی از رنج است در **تاتوه سوتر** آورده شده که «پرتو بینش، شناخت ۱ ... [best reading uncertain]» دیگر مطالب:

«برترین سکنجی، ادراک شناخت، ط بعث جمعی ساز ده گام(۱) بالله های گوشش است درد و رنج، رانده شدن، کردار، خطا، اشتباه، از یکدیگر رانده میشوند و با از میان بردن آخری‌ها، اولیها از میان میروند (۲)»

یعنی اگر اشتباه باشد، یعنی انسان چیزی را بعوض چیز دیگر احساس بکند، خطا نخواهد بود؛ و اگر خطا نباشد، یعنی انسان قضاوت درست بکند و حقیقت چیزها و کارها را تشخیص بدهد، باید کردار نخواهد بود، و اگر کردار در کار باشد، رانده شدن دوباره نخواهد بود و اگر رانده شدن باشد، درد و رنج نخواهد بود با مقایسه به نظریه **pratıtyasamutpâda** بودا (۳)، این نظریهٔ علّی جاینه در بارهٔ **سمسار** (٤) یعنی دایرهٔ وجود، یعنی زنجیر علی دوبارهٔ رانده شدن، بسیار ناقص است و بدین سان یکبار دیگر دیده میشود که امتیاز سیستم جاینه در منحصر بودن صوری قضایا یعنی بحث منطقی آنست و از نظرهای

۱ ـ نگاه کنید بصفحهٔ ۸ و ۸۱ ۲ ـ تاتوه سوتر ۱ و ۲ ترجمهٔ از ترجمه S Radhakrishnan و Ch A Moore ۳ ـ نگاه کنید بکتاب اول صفحهٔ ۵۲ـ۵۳ ۴ـ نگاه کنید بکتاب اول صفحه ۳۸

ویششیکه — (۱) این سیستم نزدیک به نیایه است، با این تفاوت که در ویششیکه مبحث جهان شناسی وسعت بیشتری یافته و با «موسکافی» به تقسیم چیزهای جهان بیرون پرداخته شده است. بعقیدهٔ پیروان ویششیکه، همهٔ چیزهای جهان را میتوان زیر هفت کاتگوری زیر درآورد: جوهر، خوبی، حرکت، نسبت، بودن، کلی وجزئی. تا اینجا جهان‌شناسی **ویششیکه** مانند **نیایه** است (۲) ولی در **ویششیکه** هر یک از این هفت کاتگوری بادقت وموسکافی تقسیم شده ومثلاً گفته شده که جوهر، ۹ قسم است که همانا آب وخاک وآتش وهوا واثیر باد زمان ومکان ومنش وروان است. چهارجوهر اولی ازاتمهای دیده نشدنی وازمیان نرفتنی ساخته شده‌اند وسازندهٔ ماده هستند. اتمها، پاینده‌های قدیم وجاودانی هستند وکوچکترین بخش ماده‌اند. اتمها بخودی خود حرکت ندارند وسرچشمهٔ کار وتأثیر آنها، همانا ارادهٔ خدا است وخدا اتمهارا برای این ساخته است که جهان را از آنها بسازد وروانهای فردی بتوانند درجهان به کردار اخلاقی بپردازند وبه پاداش اخلاقی برسند. سه جوهر دیگر یعنی اثیر وزمان ومکان، احساس نشدنی و جاودانی هستند ودرهمه‌چیز نفوذ کرده‌اند. جوهر هشتم یعنی منش نیز جاویداست ولی در همه چیز نفوذ ندارد و بینهایت کوچک است و مانند یک اتم است، واز همینجا است که نمیتوانیم دریک لحظه بیش ازیک احساس داشته باشیم. منش، بمثل، حس درونی است که باهمهٔ کارهای روانی مانند شناسائی وحس و احساس واراده سروکار دارد. جوهر نهم، یعنی

---

۱ — Vaisheshika از پسوند vi یعنی بی وکلمه shesha یعنی افتاد ازریشهٔ shish یعنی تمیز وتفکیک ساخته شد ورویهم بمعنای «موسکافی» یعنی تحلیل است باحدی که چیز جز ذره‌ای باقی نماند ۲ — نگاه کنید صفحهٔ ۹۲

آنها از درسهای دیگر بر همه مقدم است کلمهٔ **یوگه**، همانست که در فارسی یوغ گفته میشود و یوگه یعنی زیر یوغ آوردن تن، یعنی خبرگی منش برتن برای رسیدن بان مقام یوگی (۱) یعنی مرد سرو **یوگه** با تمرکز منش **manas** (۲)، همهٔ توانائی‌های حسی و کردارهای خود و گاهی نیز نهادهای سازندهٔ **tanmâtras**(۲) تسلط می‌یابد و بر آنها چیره میشود. این تمرکز و خبرگی بر احساس و کردار، تحسین شرط نمودن مقامات هشتگانه **یوگه**است که عبارتند از خویشتن‌داری، یعنی خودداری از دروغ، دزدی، آز، بی‌عفتی، وجلوگیری از نقصان زمانی مکانی، پرورش اخلاقی، یعنی آماده کردن اندیشه و پرورش خوی نیك و تصفیه وقناعت وهمه‌خصلتهائی که برای مقامات بعد لازم‌هستند، نشستن که کم تا بیش شبیه نشستن بودائی است، خبرگی بر نفس، یعنی تنظیم نفس کشیدن و نگاهداشتن نفس باراده خود، پس کشیدن حس، یعنی تنظیم احساس حسها باراده خود، توجه، یعنی رو کردن بیك خبر محدود و معین که درجهان، بانیرو ازجهان‌حس شدنی است، نگرش، یعنی نظارهٔ متمرکز و پایدار بیك خبر یا یك کار، ومقام هشتم که مقصد هشت مقام پیشین است، تمرکز منش است روی موضوع معین بطوریکه شناسنده وشناختنی یکی شوند. از یکنظر، **یوگه** با آئین بودا قابل مقایسه شدنی است و برای اینکار کافی است که هشت مقام یوگه با «راه هشتگانه آریائی» یعنی راه هشت گامی آزادگان بودائی مقایسه شود (۳)

۱ـ شاید واژه جوکی که درفارسی برای مرتاضان هندو بکار میرود ازهمین واژه یوگی باشد ۲ـ نگاه کنید بجدول صفحه ۷۵ ۳ـ نگاه کنید صفحه ۴۶ تا ۴۶ کتاب اول

B ـ در یونان

I ـ دوره اول

یک ـ نخستین آکادمی

سپوسیپوس و **کسنوکرات** که پس از مرگ افلاطون بریاست آکادمی رسیدند، درزمانی شاگردی افلاطون آمده بودند که افلاطون بابکاربستن روش دیالکتیک فرودآینده ، به‌تقسیم‌بندی ایده‌ها وساختن جزئی‌هارو کرده بود ومیگفت « پس ازفهمیدن هر ایده باید جستجو کنیم که این ایده شامل چند قسم است وآیادویاسه یا بیشترقسم رادربر میگیرد،وهمین جستجورا دربارهٔ هریک ازاین قسم‌ها دنبال کنیم تا اینکه ببینیم که آن«یک (= ایده)نه‌تنها «یک» ، «بسیار» ، و « بی‌حد » است بلکه به‌تقسیم به‌شمارهٔ دقیق تعیین‌شده‌ای میرسد (کتاب‌فیلب۱۶۳)

شاگردان اواین دستوررابکاربستندوهمچنین از«تعلیمات‌نانوشته» اودربارهٔ عدد ایده‌آل ووابستگی روش دیالکتیک ودانش اعداد پیروی کردند ، اما ، ازآنجا که ازرهبری اروس دراوج بسوی ایده ها و ایدهٔ یک وبازدیگرین نمودآن ، یعنی ایده‌زدائی ، برخوردارنبودند اینست که نتیجهٔ کارآنان، که کم‌یا بیش بدست‌ما رسیده ودراندیشه‌های سپوسیپوس‌و کسنوکرات‌پیدا است، ازفلسفه‌افلاطون‌بسی‌دورشده‌است

۱ـ سپوسیپوس

از زندگانی **سپوسیپوس** (۱) ، خواهرزادهٔ افلاطون ، خبری

---

۱ - Speusippos

روان سر جاودانی است و درهمه جس نمود کرده است و جوهر همه دانستگیها است و روان فردی آنست کـه بوسیلهٔ منش فردی از درون نگریسته میشود مثلا آنگاه کـه انسان میگوید « من شاد هستم » و یا «اندوهگین هستم » حالت روان او بوسیلهٔ منش ، حس احساس میشود و نگریسته میشود

دربارهٔ شش کاتگوری دیگر نیز همینگونه تقسیم بندیها، درشیئیت وشیئیکه انجام شده و مثلا خوبی به ۲٤ قسم، وحرکت به ٥ قسم ، و بودن به ٤ قسم تقسیم شده است

میمانسا ـ ودانته ـ این دودرس که کمتر فلسفی و بیشتر دینی هستند بیشتر از چهار درس دیگر برای دفاع از درستی ودها نوشته شده‌اند و از آنجا که هردو آنها در دوره‌های آخر دوران سوم نوشته شده‌اند اینست که بحث بیشتر فلسفی آنها همانست که از **سانکیه ویوگه** گرفته شده است نگفته نماند که اوپانیشدهای کهن ومیمانسه نیز جزء ودانته هستند ولی باعتبار اینکه دردوره های قدیمی‌تر نوشته شده‌اند و نسبت بدیگر آثار آندوره‌ها فلسفی‌تر هستند است که اوپانیشدها را ، درتاریخ فلسفه، باید از ودانته‌ها جداشمرد

دهیم مگر آنکه آنرا صد بار یعنی بی‌شمار بشمریم و حال آنکه در جهت با حیوان، بی‌نیست(۱)

سپوسیپوس هوش را برتر از «یك» و «نیك» میشمارد و میگفت که هوش، همان خدا است (۲) و نیروئی روانی است که «همه» (۳) را اداره میکند و روان جهان نیز همان هوش باحد است

نظریه شناسائی سپوسیپوس نیز با نظریه افلاطون یکی نیست و بعقیدهٔ سپوسیپوس، احساس نیز میتواند ما را بدانش برساند یعنی علاوه بر «سخن علمی(٤)» که دانش کلی چیزها را بدست میدهد «حس علمی» (٥) نیز در کار است که همان قضاوت ما درباره چیزهای جزئی ومحسوس است و این قضاوت درست است زیرا فهم نیز در آن دخالت دارد و از این رو «حس علمی» نیز خالی از خطا است و تفاوت چیزها را برای ما روشن میکند

نظریه **سپوسیپوس** دراخلاق بر این اصل استوار بود که نیکبختی از «داشته‌های (٦)» (=ملکات) کسانی است که طبق طبیعت زندگانی میکنند واین داشته‌ها همانا کمال و پایان نیز هستند

بیشتر توجه سپوسیپوس به گیاه‌شناسی بوده ودرباره اقسام گیاهان وحیوانات وطبقه بندی آنها کتابهائی بعنوان **«همانندها»** (۷) **نوشته** بوده‌است

۲ــ کسنوکرات

از زندگانی **کسنوکرات**(۸) نیز چندان چیزی نمیدانیم شاید

۱و۲ــ ارسطودر کتاب متافیزیك ۳ــ۲٦b۷۲ و L۷ از این دوعقیده بحث کرده و نادرستی آنها را نشان داده است ۳ــ holon ۴ــ Epistêmônikos logos
۵ــ Epistêmônikos aisthêsis در هر دو جا واژ epistêmê بمعنای علم است و کمتر معنای دانش و ارا میرساند و بر حس علمی وسخن علمی ترجمه شد
۶ــ hexis ۷ــ homoia ۸ــ Xenokratês

۱

نمیدانیم. شاید در حدود ۴۰۷ زائیده شده و در ۳۳۹ مرده باشد. پس از مرگ افلاطون، در ۳۴۷ رئیس آکادمی شد. دیوگن لائرتی فهرستی از نوشته‌های اورا در دفتر چهارم کتاب خود آورده است ولی همهٔ آنها از میان رفته و فقط قطعه‌هائی از گفته‌های سپوسیپوس در نوشته‌های دیگران آورده شده که لانگ(۱) گرد آورده و در ۱۹۱۷ بچاپ رسانده است.

سپوسیپوس نظریهٔ ایده‌ها را یکبار کنار گذاشت و برای عدد، اندازه، و روان، اصل‌های جداگانه در نظر گرفت و بجای ایده‌ها و عددهای ایدال عددهای ریاضی را اصل چیزها شناخت و از همه چنانست که ارسطو باو ایراد گرفته که **سپوسیپوس** «ریاضیات را جانشین فلسفه کرده است»(۲)

سپوسیپوس، با آنکه نظریهٔ «جداگانگی»(۳) را می‌پذیرفت یعنی میگفت که بودن باشنده و وجود باشنده یک چیز نیستند، یعنی بودن، جدا و باشنده، جدا است، ولی «بودن» یا ذات (=ousia) را همان عدد میدانست و بهره داشتن از «بودن»، برای او همانا عدد داشتن بود و بدینسان تفاوت چیزها با یکدیگر را به کمی و زیادی و یا کوچکی و بزرگی برمیگرداند.

کار دیگر سپوسیپوس این بود که «یک» و نیک را جداگانه شمرد و گفت که نیک، کمال است و نمیتواند آغاز و اصل، یعنی «یک» باشد، بلکه «پسین» و «پایان» است زیرا چنانکه در تحول گیاهان و جانوران پیداست، درخت بزرگ شده، «بهتر»، یعنی کاملتر از تخمهٔ درخت است و اگر «نیک» را «یک» بدانیم نمیتوانیم «بهتری» و کاملتری را توضیح

---

۱ – P. Lang «دربارهٔ قطعات باقیمانده از سپوسیپوس» چاپ Bonn ۱۹۱۷

۲ – ارسطو متافیزیک ۹۹۲ر۹ A ۳۲a ۳ – Chôrismos

افلاطونی یعنی «یکی» و «دوئی» را می پذیرفت ولی آنها را مانند فیثاغوریان تعبیر میکرد و «یکی» را اصل نر و «دوئی» را اصل ماده می‌نامید و میگفت که «یکی»، زئوس، عدد طاق، و هوش است، و «دوئی» اصل همه چیزهای حس‌شدنی و عددهای جفت است

برای **کسنوکرات**، عدد، فقط عدد ریاضی است و عدد ریاضی و عددهای ایدآلی یکی هستند روان، و روان جهان نیز عدد است کسنوکرات میگفت روان، عددی است که بخودی خود دارای جنبش است (۱) بعقیده کسنوکرات یکی که همان اصل خدائی است در همه جهان گسترده است وهرچه هست خدائی است در آسمان، در ستارگان، و در چهار عنصر، در همه جا خدایان هستند و ایزدان نیك و شر، و وجودهای میانگین خدایان و انسانها هستند

در اخلاق، کسنوکرات از سقراط پیروی میکرد و میگفت که هنر همانا دانش است و هنرداشتن همانا نیکبختی است

دو- ارسطو

۱- زندگانی ارسطو

آریستوتلس(۲) درسال ۳۸۵ در **ستاگیروس**(۳) از شهرهای ساحل شمالی دریای اژه، در تراکیه (٤) کنونی زائیده شده است پدر او پزشك بوده و در زمان کودکی ارسطو مرده است، پس از مرگ پدر خویشاوندی بنام **پروکسنوس** (۵) از مردم **آتارنئوس** (٦) سرپرستی

۱- قطعه ۶ و ۶۸ از قطعات کسنوکرات آورده شد از صفحه ۳۶۵ کتاب **Praechter**

۲- Aristoteles ۳- Stageiros ۴- Thrakia ۵- Proxenos

۶- Atharneôs کمی با تغییر شناسانده خواهد شد

در ۳۹۶ زائیده شده و در ۳۱۴ مرده باشد. درسال ۳۳۹ پس از سپوسیپوس بریاست آکادمی رسید. دیوژن لائرتی فهرستی از نوشته‌های اورا دردفتر چهارم کتاب خود آورده است ولی همه آنها از میان رفته و فقط قطعاتی از آنها در نوشته‌های دیگران باقی مانده که هینسه(۱) گرد آورده و در ۱۸۹۲ بچاپ رسانده است

کسنوکرات شناسائی را سه قسم می‌شمرد دانش، احساس، و پندار، وهمگی دانش، حقیقت تمام دارد ولی حقیقت احساس حتمی نیست، ودرپندار، حقیقت ودروغ باهم‌اند. موضوع شناسائی نیز سه قسم است یکی دانشهای فهمیدنی(۲) که موضوعات جهان آنسوی گنبد آسمان هستند وفقط بدانش خردمندانه شناخته میشوند؛ دوم موضوعات زیر گنبد آسمان یعنی دانشهای محسوس (۳) که از راه احساس شناختنی هستند؛ سوم خود آسمان که دانی «بهم برنهاده(٤)» ویا «آمیخته(٥)» است وموضوع پنداراست وهم باحساس درمیآید یعنی بچشم دیده میشود وهم ازراه دانش خردمندانه، یعنی بوسیله ستاره شناسی آموخته میشود ودرآن، حقیقت ونه ـ حقیقت، باهم آمیخته‌اند

برای کسنوکرات فلسفه سردارای سه بخش است یکی آنست که بعد ها منطق نامیده خواهد شد؛ بخش دیگر آنست که امروز فیزیك نامیده میشود؛ بخش سوم آنست که امروز اتیك یا علم اخلاق میناميد

کسنوکرات درتوضیح پیدایش یا ساخته شدن جهان دو اصل

---

۱ ـ R Heinze کسنوکرات و تعلیمات او چاپ Leipzig ۱۸۹۲

۲ ـ noêtê ousia ۳ ـ aisthêtê ousia ۴ ـ sunthêtos

۵ ـ miktê ousia

اندسته بودنگناه سعری که درمانم **ارمیاس** گمنه‌بودنداد گاه‌خوانندند ولی ارسطوارآن فرار کرد وبه **کالکیس** (۱) رفت وس‌اریکسال‌بعنی درسصت‌وسه‌سالگی‌درهمین‌سهر‌مرد

نگفتهٔ دیورن لائرتی (دو رسحم بحس‌اول) ارسطومردی باریك ساق‌بوده، حسمان کوچکی داسته وزبانس مبگرفته است (حرف «ر» را «ل» تلفظ مبکرده) ودل دردی کهنه داسته که برای‌آرام کردن‌آن کیسه‌ای حرمی برازروعن داع روی‌سکم حودمیگداسته‌است ارسطو به نوسیدن‌لباس فسنگ وآرایس موی سرحوددلبسته بوده‌است ارسطو دحتری نام **بوتیاس** (۲) ازهمسرحود وبسری‌نام‌بکوماك‌ازربی نام هرپولیس که (۳) با اوزندگی میکرده‌است ، داسته‌است

برای پی‌بردن‌به‌علت مسافرتها‌ومهاجرتهای ارسطوبایداساره‌ای به‌جغرافیای تاریخی‌سرزمین‌آتارنئوس، ارمیاس‌سلطان این‌سرزمین، و دموستن سحنورآتنی کرده‌سود

آتارنئوس ، سامل‌چند سهر ساحلی **فروگیا** (٤) (= فرنیه) بعنی بحس بزرگ سرزمین آمدگی‌آسیای‌صغیر‌سوی‌دریای اژه‌بوده‌است و کنارهٔ عربی این‌سرزمین ، همان‌ساحل‌سرقی داردانل کنونی‌است که‌سهرهای **سکپسیس** (٥) و آسوس در آنجا واقع بوده‌اند فروگیا در دوران هخامنشی حزء ساهنساهی ایران و کسوردار (=ساتراپ)آن ایرانی بوده‌است ولی بحس‌های‌آن‌به‌بزرگان‌محلی‌واگذارسده بودو اینها بعهد

۱ ـ Chalkis در حزیره Auboae در سمال سرقی آتن ۲ ـ Puthias
۳ ـ Herpullis ۴ ـ Phrugia ۵ ـ Skepsis

ارسطورا بعهده گرفته است. درهفده‌سالگی بشهر آتن رفته ودرآکادمی افلاطون پذیرفته شده است وتازمان مرگ افلاطون، یعنی بیست سال تمام شاگرد او بوده است. ارسطو، پس از مرگ افلاطون همراه کسنوکراتس بشهر **آسوس**(۱) رفت ودرآنجا بدوشاگرد دیگرآکادمی که پیش ازآنها باین شهر رفته بودند پیوست وبا هم دبستانی برپا کردند. کم کم ارسطو با **ارمیاس** (۲)، سلطان آتارنئوس، دوست شد وارمیاس خواهرزاده خودرا که دختر خوانده او بود، بزنی بارسطو داد. پس ازسه سال ازآسوس به جزیره **لسبوس** (۳) رفت وتاسال ۳۴۳ درآنجا بتدریس پرداخت و ازآنجا بمعرفی ارمیاس نزد فیلیپ دوم مقدونی رفت وبمعلمی پسر اواسکندرسوم که جوانی سیزده ساله بود گماشته شد وسه‌سال با پسرش دراین خدمت باقی ماند. کم کم اسکندر که سرگرم جنگها ولشکرکشی های پدرش بود چندان توجهی بدرس ارسطونشان نداد واورا بمطالعات گیاه شناسی وجانورشناسی سرگرم کرد و همینکه در سال ۳۳۵ یا ۳۳۶ جانشین پدر شد، ارسطو به آتن برگشت.

دراین‌زمان کسنوکراتس، رئیس آکادمی اول بود و ارسطو در محلی بنام **لوکیون** (٤)، درشمال شرقی شهرآتن دبستانی‌باز کرد و شاگردانی دور اوگردآمدند.

درسال ۳۲۳ که اسکندر مرد، مردم‌آتن برهبری دمستن (۵) سخنورنامی‌آتن به‌طرفداران مقدونیه بدبین‌شدند وارسطورا نیز که از

۱ـ Assos ۲ـ Hermias ۳ـ Lesbos جزیره ای نزدیک‌داردانل‌کنونی
۴ ـ Lukeion ۵ ـ Demosthênes کمی پایین‌ترشناسانده خواهد شد

در این زمان، یونان و ایران، دوست و متفق یکدیگر بودند و دشمن مشترک آنها مقدونیه بود و بهمین علت، مردم آتن و دمستن، ارمیاس را که با دشمن آنها همکاری کرده بود، خیانتکار میدانستند

دمستن (۳۸۴ تا ۳۲۲) هم از آغاز، با پیشرفت مقدونیه در یونان مخالفت داشت و در گفتارهای خود، یونانیان را به یگانگی و همدستی برضد فیلیپ مقدونی تشویق میکرد و خود نیز در جنگی که درسال ۳۳۸ میان آتن و متفقان او از یکسو، و فیلیپ مقدونی از سوی دیگر، درگرفت شرکت کرد. مقدونیها پس از تسلط بر آتن، دموستن را تبعید کردند ولی او پس از مرگ اسکندر به آتن برگشت و دوباره یونانیان را تشویق کرد که سلاح برگیرند، و مقدونیها را بیرون کنند. سرانجام، سرداران مقدونیه اورا محکوم بمرگ کردند و دمستن به معبد **پوسیدون** (۱) در **کالوریا** (۲) پناه برد و پس از آنکه اورا بزور از آنجا بیرون کشند، زهری را که همیشه باخود داشت نوشید و پایش لرزیدن گرفت و بزمین افتاد و مرد. «یونانیان دمستن را محترم میداشتند و شاهنشاه ایران نیز نسبت باو مهربان بود ولی فیلیپ، هیچگاه نتوانست دل او را بدست آورد» (۳)

این زمینه تاریخی که بکوتاهی بصورت یادآوری شد، برای نشان دادن علت مسافرتها و مهاجرتهای ارسطو سودمند است. ارسطو و کسنوکرات از اینکه پس از مرگ افلاطون، سپوسیپوس بریاست آکادمی رسیده بود

---

۱ ـ **Poseidon** که بزبان لاتین **Neptunus** گفته میشود خدای دریاها بود است ۲ـ **Kallaureia** جزیره ایست نزدیک آتن ۳ـ پلوتارک در کتاب «زندگانی مردان مشهور» چاپ پلیاد جلد دوم صفحه ۷۲ تا ۷۲۱

داسـ د که سرزمین خودرا بافانونها ومقرراتی که اجرای آنها از طرف دولت هخامنشی به کشورداران واگذار میشد هماهنگ کنند (۱)
فرماندهان نظامی این سرزمینها گاهی ایرانی و گاهی از بیگانگان بودند
در این دورهٔ تاریخ فرماندهی نظامی فروگیا باسرداری بنام **منتور**(۲) بود

ارمیاس «خواجه(۳)» ای بود که درآغازکار ، صرافی میکرد و کم کم ثروتمند شد وچند ده کوهستانی را خریداری کرد و با قبول تعهداتی مخصوص وبا رضایت فرماندار ایرانی به نگهداری آن ناحیه گماشته شد کم کم اختیارات او فزونی یافت وسربازانی بخدمت خود گرفت وبخشهای همسایه را نیز تابع خود کرد به حسب اوافزوده شد وبخش های دیگر این سرزمین ساحل آسوس، آزادانه به تبعیت او درآمدند وآسوس مرکز فرماندهی آنان شناخته شد

چندی بعد ارمیاس و یاران او برخلاف تعهدی که با فرماندار ایرانی این ناحیه داشتند ـ د بهایی بافیلیپ مقدونی زدوبند کردند تااورا بجنگ با کشوردار ایرانی آسیای صغیر برانگیزند یکی از یونانیان از این زدوبند سیاسی باخبر شد وموضوع را به منتور سردار یونانی که در خدمت ارتش ایران بود اطلاع داد منتور پس ازمحاصره آسوس، ارمیاس را دستگیر کرد وبه شوش فرستاد تا از او بازپرسی شود ولی ارمیاس نقشهٔ همدستی خود بافیلیپ مقدونی را فاش نکرد وبحکم دادگاه نظامی درسال ۳٤۱ در شوش بدار آویخته شد

۱ـ نگا کنید بکتاب Kernemann «تاریخ عمومی جور مدرسانه» چاپ هوستن ۱۹۴۸ جلداول صفحه ۳۲ بعد ۲ـ Menthor ازمردم جزیره Rhodos درکنار آسیای صغیر ۳ـ Eunuchos کسانی میگفتند که آنها را اخته کرد ودند تا برای خدمت درخانه های پادشاهان و بزرگان محرم باشند برای ما روشن نیست چرا درفارسی اینگونه اخته شدگان را بنام خواجه که معنای «آقا» است میخوانند

کرده‌بودند برای‌ارسطوی‌سگانه سرمماسب‌بو وارسطو واسب‌درآبحا دسبابی ساد گرارد

فرار ارسطو ارآتن درسال ۳۲۳، درست در زمانی بود که پس‌ار مرگ اسکندر ، دمس ن به‌آتن بر گسسه و یونانیان را به بیرون کردن مقدونیها وطرفداران‌آنها ارآتن، تشویق کرده است

یگر، نخستین کسی بود که با درنظر گرفتن تحولات زندگانی ارسطو، راه قضاوت‌دربارهٔ شخصیت این فیلسوف را باز کرد و در کتاب معروف‌خود «ارسطو و تاریخ تحول زندگانی او» ، شناختن ارسطو را چون یك مشکل(۱) فلسفی طرح کرد درا ین کتاب، **یگر** مینویسد «دربارهٔ این‌نشانمد که ارسطو درهفده سالگی به آکادمی افلاطون رو به ودس ارسسب سال‌یعنی درسی‌وهفت سالگی ارآنجا بیرون آمده است حبانکه باید شاید‌نیسندیده‌اند

درتاریخ‌زندگانی‌فیلسوفان‌بزرگ‌حس‌پیش‌آمدی‌روی‌نداده‌است یعنی اینکه مردی که خودش سازنده ودارای استعدادی اصیل باشد ، اسهمهٔ وقت‌در بیرمود یك‌ربی که‌کاملا متفاوت باخود اواست بسربردودر سایهٔ او زندگانی کند زندگانی در جهان افلاطون، دور شدن اراین جهان، و بازگشت بسوی خود، هرسه باهم، بنیاد نمود سگفت انگیز هوش‌ارسطو است وهمین چگونگی است که اندیشهٔ ارسطو را با وجود تفاوت دایی که میان زبی محدود او وربی نامحدود افلاطون بود ، به

---

۱ - Problêma یعنی موضوعی‌که برای ساختن شدن طرح شد ورا حل‌آن نسبهادی است و نه قطعی مشکل بر بهمین معناست حبانکه حافظ میگوید مشکل خویش بر پیرمغان بردم دوش رحمه رونلم به مسئله درست نیست و مسأله جواب‌دقیق‌وقطعی دارد

حس ود سودندواورا فقط جانشین اداری ووارث دارائی افلاطون میدانستند وبه جانشین معنوی او وجود را برای این مقام شایسته تر می‌دیدند واز اینرو آموزشگاه فلسفی که توسط دوتن ازشاگردان آکادمی افلاطون درآسوس گشوده شده بود برای آنها مناسب تر از آتن بود زیرا هیچیك از آنها آتنی نبودند کسنوکرات ازمردم کالکدون درآسیای صغیر وارسطو از مردم ستاگیروس در تراکیه بود بری (۱) در کتاب تاریخ یونان مینویسد «ارسطو که زادهٔ شهر کوچك دورافتاده ستاگیروس بود از آتن بدش می‌آمد وبا آنکه در آتن خانه داشت ولی تبعهٔ ستاگیروس بود وهمیشه در آتن مانند یك خارجی زندگانی کرد»

علت مسافرت ارسطو به پلا (۲) شاید همین بوده است که فیلیپ ارمیاس میخواست از پیشرفتهای فیلیپ مقدونی سودی بدست آورد و سرزمین آتارنئوس را از فرمان کشوردار ایرانی بیرون آورد واز این رو ارسطورا که داماد او بود بسفارت نزدفیلیپ فرستاد وچنانکه ینگر(۳)، ارسطوشناس نامی مینویسد «ناممکن است که ارسطو از قراردادهای سیاسی ارمیاس با فیلیپ بیخبر بوده باشد رفتن ارسطو به پلا ، یك سفارت سیاسی بوده است واینکه معمولا گمان میکنند که فیلیپ درهمهٔ جهان جستجو کرده وارسطورا برای معلمی پسرخود انتخاب کرده است درست نیست »

برگشتن ارسطو بآتن در سال ۳۳۵ ، درست در زمانی بوده که اسکندر جانشین فیلیپ شده بود ومقدونیها بآتن تسلط یافته ودشمنان را از آنجا تبعید کرده بودند ومحیط آتن که نیروهای بیگانه آنرا اشغال

۱- J B Burry «تاریخ یونان» صفحه ۸۱۹ ۲- Pella ۳- W Jaeger در کتاب «ارسطو» چاپ برلن ۱۹۵۵ صفحه ۱۲۱

نمایان میسازند، با این تفاوت که درجهٔ این تأثیر در این آخرین ساخته‌ها کمتر از ساخته‌های آغاز این تحول است

آکادمی افلاطون که ارسطو در سال ۳۶۸ وارد آن شد، آکادمی زمان نوشته‌شدن کتابهای «مهمانی» و «فدر» نیست که در آنجا، افلاطون از زبان دیوتیما، بانوی راز‌آشنا، پرورش جان‌شناسانه را شرح دهد؛ در این دوره، مشکلات فلسفی و روش حل آنها از حدود مشکلات سقراطی فراتر رفته‌اند. ارسطو فقط از راه خواندن نوشته‌های دورهٔ اول و دوم زندگانی افلاطون، یعنی گفتگوهای معروف به **سقراطی**، میتوانسته‌است به اهمیتی که سقراط برای افلاطون و دوستان او داشته است پی‌ببرد و نه از راه زندگانی کردن در جهانی که جان سقراط در آنجا حاضر و مؤثر بوده‌است

(در این دورهٔ ورود ارسطو به آکادمی) نظریه هـای کلاسیك افلاطون دربارهٔ ایده‌ها، دربارهٔ «نیك» و «یکتائی» دربارهٔ «دیدار»، دربارهٔ خوشی و رنج، دربارهٔ سازمان شهر، و دربارهٔ روان وهنر (= فضیلت)، همهٔ اینها، دیگر مانند پیش، مقدماتی نبود که دست زدن بآنها روا نباشد، بلکه اینها سرمایهٔ مشکلات فلسفی دیگر موضوع بحث و بررسی بودند و مفهومهای آنها سنجیده و از رش منطقی آنها آزموده میشد. گاهی از نظریات دورهٔ اول و دوم دفاع میشد و درستی آنها یکبار دیگر تصدیق میشد و گاهی نیز بصورت تازه‌ای که از ادای منطقی بتوان بآن گرفت، درمیآمد. همهٔ شاگردان آکادمی در این بحث و سنجش شرکت داشتند و هرچه شمارهٔ شاگردان افزایش مییافت، افلاطون پیرمرد دیالکتیکی و کمتر شاعر نمایان میشد یعنی توجه او از زندگی بسوی بیان منطقی و توضیح علمی برمیگشت

پایگاه پیشرفته‌تری رساند. گفته‌اند که ارسطو، آنچه را که در فلسفهٔ افلاطون، آفرینش وسازندگی ونظاره وداستان (۱) بود، کنار گذاشت واز این رو سخن وانتقاد ارسطو فقط در حاشیهٔ این فلسفه صورت گرفته ودست سخن ونقد ارسطو به‌همین فلسفه افــلاطون بسنده است. این سخن از گونه نظری است و بچه‌گانه است. خــود ارسطو هیچگاه نمی‌پنداشته که بتواند با عرضه کردن اشکالات منطقی کــه در فلسفه افلاطون هست، اهمیت تاریخی ومحتوی این‌فلسفه را بسنجد وقضاوت کند. زیرا خود او نیز، سالیان دراز، درجهان همین فلسفه ودر زیر پرتوی آن‌زندگانی کرده‌است. اما همین‌جهان افلاطون که‌از پرتوهای معنوی گوناگون سازمان یافته ودرهم تنیده است ولی‌در نمود فردی خود کاملا یگانه وممتاز است، یک کار است، و از روی این جهان که کل‌است، جهان دیگری ساختن، کاردیگر؛ و ازهمین جاست که پیروی از افلاطون وفلسفه‌او به دوراهه میرسد. یکراه همانا تقلید از اندیشهٔ افلاطون وبکاربردن اصطلاحات ورمزهای‌او است که‌به نتیجه نمیرسد؛ راه دیگر همانا دنبال کردن بررسی مشکلاتی است که خود افلاطون آنهارا بررسی مشکلات‌ساخته است. این‌راه دوم‌برتر است. سخن چیزهائی که‌ارسطو، باجان ودل، ازافلاطون گرفته، درهمهٔ‌عمر، راهنمای تکامل وتحول اواست. این‌تحول، همراه با پیشرفتی تدریجی است و ما می‌توانیم در مراحل متفاوت آن، ذات خود ارسطو را نیز بشناسیم؛ اما آخرین ساخته‌های ارسطو نیز، به نحوی، نقش و اثرجان افلاطون را

۱ـ Muthos یا بلفظ امروزی Mythe درست معنای داستان است. در این شعر فردوسی
پژوهنده نامه باستان — که از پهلوانان زند داستان
داستان یعنی گفتاری که افسانه است و نه از جملهٔ «کرده شده»های انسانی است

با آکادمی « در موضوعاتی که هر دو دستهٔ آنها با آنها سروکار دارند »
سازمانی مهم بوده است و از این زمان به بعد می بینیم که اعضاء دسته‌های
ریاضی و ستاره شناسی با آکادمی رابطه پیدا میکنند. اودوکسوس از
نظرهای دیگر نیز درطرز کار آکادمی افلاطون مؤثر بوده است و بنابر
این دانسته شده است که بررسی‌های جغرافیائی و تاریخی در آکادمی شروع
میشود. اودکسوس از آسیا (= ایران) و مصر، اطلاعات دقیقی با خود به
آتن آورد و مشاهدات چندین سالهٔ خود و دانسته‌های این کشور هارا در
موضوعات ستاره شناسی، با آکادمی افلاطون گزارش داد. در بارهٔ
موضوعات اخلاقی نیز، اودکسوس نظریات خالی داشت و مشکل خوشی
و رنج، که بعدها برای ارسطو نیز مشکل اصلی اخلاق شد، بنابر اودکسوس
در آکادمی به بحث و بررسی گزارده شد و افلاطون نیز را به نوشتن کتابی
مانند فیلب کشاند و باعث شد که کسنوکرات و سپوسیوس و ارسطو
نیز «دربارهٔ خوشی» کتابهائی بنویسند. زیرا اودکسوس در چندین جنبه
نمایان بود و ریاضیات و ستاره شناسی و جغرافیا و تاریخ را با مطالعات
پزشکی و فلسفی بهم پیوند داده بود و اودکسوس در چهار موضوع اول
سازنده و آفریننده بود.

افلاطون مشکلات ریاضی را خوب میفهمید و آنهارا بطور علمی
بررسی میکرد و حتی میتوانست تازه‌ترین نظریه‌های ریاضی آن زمان را
نیز بررسی کند. به ستاره شناسی نیز توجه داشت و تاجائیکه این علم
در دسترس اندیشهٔ ریاضی بود با آن آشنا بود. در بارهٔ فیزیک عناصر
(بمعنای امروزی) حتی در دوره‌های آخر زندگانی نیز بررسیهائی میکرد
و امیدوار بود بتواند برای بنیادهای خوبی آنچه امپدوکلس عنصر نامیده

تحول روش کار آکادمی افلاطون در دورهٔ ورود ارسطو ، و نوشته شدن کتابهائی مانند پارمنید و تئتتوس و سوفیست و مرد سیاسی و فیلب ، تأثیر زیادی در اندیشهٔ ارسطو داشتند . برای فهمیدن ارسطو و نسبت او با افلاطون ، بایستی همین دوره های آخر زندگی افلاطون یعنی دورهٔ بعد از سال ۳۶۹ را در نظر داشت . در این دوره ، افلاطون به تعیین حد مفهومها و بروش دیالکتیك فرود آمده ، توجه داشته است و از همین جاست که ارسطو در این جهت باندیشیدن پرداخته است و برای استعداد خاص او حوزهٔ کار تازه‌ای گشوده شده است .

سقراط نوشته‌های دورهٔ اول و دوم زندگانی افلاطون ، در اندیشهٔ خبرهائی که در آسمان و یا در زمین هستند ، نبود و فقط بانسان توجه داشت ، ولی سقراط کتاب تئتتوس ، به پیروی از پیندارس ، روان فیلسوفی را روانی میداند که در اندیشهٔ اندازه گرفتن گستردگی زمین و بررسی راه ستارگان آسمان است و در بند چیزهای نزدیك خود نیست . کتاب تئتتوس افلاطون سندی است برای نشان دادن اینکه آکادمی افلاطون ، سی پس از ورود ارسطو به آنجا ، به تحقیق دربارهٔ چگونگی ایده‌ها از نظر باشنده شناسی (= اونتولوژی) پرداخته بوده است و خود افلاطون ، بررسیهای منطقی و اونتولوژی ایده‌ها را لازم دانسته و راه تکامل بعدی این اندیشه ها را باز کرده بوده است . بحث های ارسطوئی هیچگاه نمیتوانست بدنبال کتاب **فدون** و یا **پولتیا** و نظریهٔ ایده‌ها چنانکه در این دو کتاب بیان شده است ، بیاید .

رابطهٔ افلاطون و ریاضی‌دانان بزرگ زمان خود مانند تئتتوس و تئودور و همچنین آمدن **اودکس** و شاگردان او به آتن برای همکاری

صورت ساز موضوع آنها ، دوم از نظر محتوی و موضوع آنها ، سوم از نظر زمان نوشته شدن آنها

از نظر صورت‌سازی موضوع، میتوان نوشته‌های ارسطو را بدو دسته بخش کرد یکی آنهائی که برای همگان نوشته است و بزبان یونانی exoterikos یعنی « برای خارج» نامیده شده‌اند و بیشتر آنها بصورت گفتگو هستند ، دیگر آنهائی که برای درس دادن درحوزهٔ محدود و خوانده شدن میان دوستان وشاگردان نوشته شده‌اند و نام نوشته‌های akroamatikos یعنی « شنیدنی » نامیده شده‌اند وشامل طرح و نقشهٔ درسهای ارسطو هستند بیشتر نوشته‌های ارسطو که بمارسیده از این دسته دوم یعنی شنیدنی‌ها هستند و فقط قطعه‌های کوچکی از نوشته‌های همگانی او باقی مانده است

از نظر محتوی وموضوع میتوان نوشته‌های ارسطو را به پنج دسته بخش کرد

۱ ــ نوشته‌هائی که بنام عمومی ارگانون(۱) یعنی افزار نامیده میشوند

۲ ــ نوشته‌هائی که ارسطو دربارهٔ فیزیك (۲) و علوم طبیعی و روانشناسی نوشته است

۳ ــ نوشته‌هائی که اندرونیکوس (۳) آنها را متافیزیك ، یعنی آنچه بعد از «فیزیك» نوشته شده نام گذاری کرده است

۴ ــ نوشته‌هائی که ارسطو درباره‌سیاست واخلاق واقتصاد نوشته

۱- Organon ۲- Phusikon ۳- Andronikos ازمردم Rhodos از ارسطو یان قرن اول پیش ازمیلاد برای نخستین بار نوشته های ارسطو را گردآوری ودسته کرد است

بود وافلاطون ، حالات اساسگی ماده میسمرد ، رابطه‌های ریاضی‌پیدا کند درباره نمودها ، بیشتر در حوزهٔ پزشکی واخلاقی ـ سیاسی ، بررسی‌میکرد ومصالح‌فراوانی برای‌موضوعات تاریخ فرهنگ وحقوق گردآورده بود

ارسطودر دوره‌ای‌وارد آکادمی‌شد که‌افلاطون به‌بررسی‌جزئی‌ها رو کرده‌بود ، ازاینکه بسیاری ازنظریه‌های سیاسی ـ تاریخی ارسطوبا کتاب نوامیس‌افلاطون مطابقت دارد، برمیاید که ارسطو از بررسیهای افلاطون در این موضوعات سر متأثر بوده است اما برای بررسیهای ریاضی که درآکادمی بسی رواج داشت ، ارسطو به استعداد داشت (۱) و به علاقه نشان میداد و زبی اصلی اوبیشتر به حوزهٔ طبیعت ارگانی (= آلی» متوجه بود » (۲)

این توضیحات یگر برای فهمیدن فلسفه ارسطوبسیار سودمند و حتی ضروری‌است وآوردن‌آنها باایں‌تفصیل دراینجا ازاین‌نظراست که ارزش حقیقی‌فلسفه ارسطوتشخیص داده شود وجای‌آن درتاریخ فلسفه روشن گردد ، زیرا اگراین توضیحات یگر راهنمای‌ما نباشدپی‌بردن به بسیاری ازنکات مهم نوشته‌های‌ارسطووهمچنین دسته کردن این‌نوشته‌ها بسی دشوارخواهد بود

۳ــ نوشتۀهای ارسطو

نوشته های ارسطو را ازچند نظر دسته کرده‌اند یکی از نظر

۱ـ خود ارسطو درکتاب متافیزیک‌دفتر I(=XII) باین‌موضوع‌اشاره کرده است
۲ـ W Jaeger «ارسطو» صفحه۹تا ۲

فرونسیس (۱) سقراطی ارسطو امکان این دانائی، فایده آن، و نیکبختی را که از آن پدید میآید، بررسی میکند.

از این کتابهای دورهٔ اول زندگانی ارسطو فقط قطعه‌هائی باقی مانده که برنی (۲) وهمچنین بای وتر (۳) گردآورده و بچاپ رسانده‌اند.

نوشته‌های دوره‌دوم زندگانی ارسطو عبارتند از کتابی بنام «دربارهٔ فلسفه» که بصورت گفتگو نوشته‌شده، بخشهائی از کتابهای متافیزیك اتیك، سیاست، فیزیك نظری، وجهانشناسی که همهٔ آنها، در این دوره بصورت ابتدائی نوشته شده ودر دوره سوم کامل رسیده‌اند.

از روی قطعه‌هائی که از کتاب «درباره فلسفه» باقی مانده است میتوان پی‌برد که این کتاب نخستین نوشته‌ای است که در آن ارسطو به نظریه ایده‌ها و نظریه عددهای ایده‌آلی ایراد گرفته وهمچنین داستان معروف غاررا ترك کرده وبه‌جهان‌شناسی کتاب تیمه‌خرده گرفته‌است. نکته دیگری که در این کتاب آورده شده همانا موضوع دوآلیسم ایرانی‌است که بگفتهٔ ییگر در دفتراول این نوشته‌آورده‌شده و گفته شده که بعقیده ایرانیان، دواصل درکار جهان مؤثراند یکی ایزدنیك یا **هرمزد** ودیگری **اهریمن**. ارسطو ایزد را با **زئوس** یعنی خدای روشنی‌آسمان و **هادس** یعنی خدای تاریکی زمین و افلاطون‌را با زردشت مقایسه کرده (٤) است. دراین کتاب درباره فیزیك آسمانها، روان‌ستارگان وفلسفهٔ دین نیز بحث شده‌است.

---

۱ ـ Phrônesis نگاه کنید به کتاب اول صفحه ۲۲۹ یادداشت شمار ۲
۲ ـ J Bernay ۳ ـ J Bywater ۴ ـ ییگر ارسطو صفحه۱۳۵ ـ درصفحه ۱۳۷ همین کتاب ییگرمیگوید که اودکس وارسطو هر دو درباره دوآلیسم ایرانی سخن گفته‌اند

وهر کدام ، نام وعنوانی جداگانه دارند

۵ ـ نوشته هائی که ارسطو در بارهٔ شعر و دیگر هنرهای زیبا نوشته است

یگر در زندگانی ارسطو سه دورهٔ متمایز تشخیص داده است دوره دانش‌آموزی در آکادمی افلاطون ، دوره جهانگردی ، و دورهٔ استادی ، و از این نظرمیتوان نوشته‌های ارسطو را به سه بخش کرد آنهائی که دردوره شاگردی خود درآکادمی افلاطون نوشته است ، آنهائی که در دورهٔ جهانگردی یعنی هنگام اقامت در **آسوس** و **لسبوس** نوشته است ، آنهائی که دردورهٔ استادی یعنی دورهٔ بازگشت به آتن وتدریس در **لوکیون** (= لیسه) نوشته است

در دوره اول ، بگفتهٔ **یگر** ارسطو کتابهائی بروش گفتگو (= دیالگ) نوشته است که هم ازنظرموضوع وهم ازنظرسبك نویسندگی بروش افلاطون نوشته شده‌اند کتاب اودموس (۱) که موضوع آن کم وبیش ، مانند کتاب فدون افلاطون است ، و کتاب پروترپتیکوس (۲) که موضوع آن کم وبیش مانند اوتیدم افلاطون است موضوع اصلی این کتاب پروترپتیکوس که ارسطو بنام تمیسون (۳) شاهزادهٔ قبرس نوشته‌است ، ارزش فلسفه ، لزوم واهمیت آن درزندگانی انسان‌است‌و ارسطو ، دراین کتاب کوشش دارد‌نشان دهد که هر کس بچشم افلاطون بجهان بنگرد نیکبخت است ، و پس از بحث در بارهٔ دانائی بمعنای

۱ـ Eudemos دوست ارسطو وازمردم جزیرهٔ قبرس بوده است

۲ـ Protreptikos یعنی نوشته‌ای‌که خواننده را تشویق می‌آورد و اورا برای پذیرفتن موضوع آن نوشته آماده میکند

۳ـ Themison

بعضی از بخشهای کتابهای متافیزیک، فیزیک، سیاست، و اخلاق برای نیکوماک، و همچنین نوشته‌هائی دربارهٔ تآتر، تاریخ ادبیات، تاریخ فلسفه، و تاریخ سازمانهای دولتها، و همچنین درباره روانشناسی، زیست‌شناسی و تاریخ طبیعی، همه در این دوره سوم نوشته شده‌اند. بیشتر این نوشته‌های ارسطو مختصر و مبهم هستند و برای «شنوندگان» نه برای شاگردان لوکئون نوشته شده‌اند.

پس از آنکه شرح فلسفه ارسطو پرداخته شود باید با موضوعات نوشته‌های او آشنا شد و برای آشکار دسته کردن این نوشته‌های از روی موضوع آنها با در نظر گرفتن سخنان دیگر درباره تحول اندیشه ارسطو، سودمند است گفته شد که نوشته‌های ارسطو بحسب موضوع به پنج دسته بخش شدنی هستند.

ارگانون، متافیزیک، فیزیک، سیاست و اخلاق، درباره شعر و دیگر هنرهای زیبا. اینک شرح کوتاه هریک از این نوشته‌ها.

آ ـ ارگانون

واژهٔ ارگانون بمعنای افزار است و همه نوشته‌هائی که بمثل افزار فلسفه هستند زیر این عنوان گرد آورده شده‌اند. این نوشته‌ها عبارتند از **کاتگوریا، پری ارمنیاس، آنالوتیکا، توپیکا**، و دربارهٔ استدلال سوفستی.

روشن نیست که این نوشته‌ها در کدام دوره نوشته شده‌اند و چه کسی آنها را بصورتی که اکنون در دست است گرد آورده و نام عمومی ارگانون نامیده است. خود ارسطو در بعضی از این کتابها به کتاب دیگر مراجعه داده است ولی این کار نیز برای قضاوت قطعی دربارهٔ زمان نوشته شدن هریک از آنها چندان سودی ندارد؛ زیرا مثلا در کتاب آنالوتیکا

شرح نوشته‌های دیگر این دوره که چنانکه گفته شد صورتهای ابتدائی بعضی بحثهای کتابهای منطق و اخلاق و سیاست ارسطو هستند، در اینجا ضروری نیست زیرا این نوشته‌ها در دوره سوم زندگانی ارسطو کاملتر شده و بصورتی که امروز در دست هستند درآمده‌اند. ضمن توضیح تفصیلی هر یک از نوشته‌های ارسطو تا جائی که ممکن است گفته خواهد شد که کدام بحثهای آنها در کدام دوره نوشته شده‌اند.

ارسطو در دوره سوم زندگانی خود، بیشتر به بررسی تجربی واقعیت طبیعت و سازمانهای اجتماعات انسانی رو کرده است و از بحثهای فلسفی و افلاطونی دور شده است و تنها چیزی که از بحثهای فلسفی در دوره سوم پی‌گیری شده جستجوی اصل‌های جداگانهٔ هر گونه واقعیت است که ارسطو آنها را «صورت هیولائی» (۱) می‌نامد.

یگر می‌نویسد: «ارسطو در دورهٔ سوم زندگانی خود به بررسی جزئیات می‌پردازد و بدینسان قسمت‌پاره‌ای از علم بوجود می‌آورد. بررسی در موضوعات علوم طبیعی در این آخرین دورهٔ زندگانی ارسطو نشان می‌دهد که توجه او کمتر به فلسفه و بیشتر به ایستوریا (۲)، بمعنای یونانی آن یعنی گردآوردن اطلاعات و خبر درباره جهان انسان و تاریخ و همچنین جزئیات طبیعت و زندگانی بوده است» (۳). در این دوره، ارسطو و شاگردان او حتی درباره فهرست نام برندگان بازیهای المپیك و پیتیك (۴) نیز کتابهائی نوشته‌اند.

۱- enulon eidos ۲- historia ۳- یگر ارسطو صفحه ۳۴۷ تا ۴۵۱

۴- Olympia نام کوهی است در شمال آتن و Puthia نامی است که باحترام Apollon Putios که معبد معروفی در شهر Delphoi داشته برای این محل انتخاب شده است. در این دو محل ادوار بازی مسابقه‌های ورزشی داده میشد و نام برندگان را در دفتری ثبت میکردند و شاخه‌ای از برگ زیتون نشانه افتخار بآنها میدادند.

آنها یکی است ولی سخن یا مفهوم آنها متفاوت است؛ مثلاً شیر که هم میتواند نام حیوان و هم نام خوراک نوزاد و ابزار باشد، یعنی شیر و شیر همنام‌اند و حال آنکه مفهوم هردو آنها یکی نیست

یکنام (۱) چیزهائی را گویند که نام و سخن آنها یکی باشد؛ مثلاً انسان و گاو هر دو موجود زنده نام نهاده میشوند و اگر بخواهیم روشن کنیم که سخن یعنی تعریف هر یک از ایندو چیست، برای هردو آنها یک تعریف میآوریم

پارونوما (۲) یا نامی که از نام دیگر گرفته شده، چیزهائی هستند که فتاد (= حالت) (۳) آنها با نامها تفاوت دارد مثلاً مردانه، از «مرد» و دستوری، از دستور (زبان) گرفته شده‌اند» I

در بخش دوم درباره «بهم‌بافتن» (٤) گفته‌ها سخن میگوید و این بهم‌بافتن را بچهارقسم بخش میکند و میگوید که چیزها یا ۱- در نامها یافت میشوند یا اینکه ۲- زیر نامها گذارده میشوند (۵) و یا ۳- هر دو و یا ٤- هیچکدام مثلاً ۱- سفیدی که درجسم یافت میشود و یا - ۲- انسان که با این انسان یا آن انسان نسبت داده میشود (= زیر گذارده میشود) ولی درهیچکدام از آنها چون چیزی جداگانه یافت نمیشود؛ و یا ۳- دانش که در روان یافت میشود و به دستور زبان نسبت داده میشود

۱- که در اصطلاح مشترک معنوی و یا کلی متواطی خوانده شد sunônuma مثالهائی که برای وضوح آورده شد و آورده خواهد شد از مثالهای خود ارسطو یکی نیست بلکه از زبان فارسی است زیرا چه بسا نامهائی که در زبان یونانی همنام‌اند ولی در فارسی نیستند ۲- parônuma را میتوان کمابیش مشتق ترجمه کرد ۳- ptosis از ریشه pipto یعنی افتادن و همریشه padyat سانسکریت و فتادن فارسی است ۴- sumplokê ۵- واژه‌ای که ارسطو دراینجا بکار برد hupokeimenon یعنی زیرکش یعنی چیزی است که بعدا جوهر خواهند نامید

مینویسد که فلان موضوع را در کتاب توپیکا توضیح داده‌ام و در کتاب توپیکا سر به آنالوتیکا مراجعه میدهد علاوه‌بر این درهریك از کتابهای مجموعهٔ ارگانون، بخشهائی یافت میشود که شاگردان و شاگردان شاگردان ارسطو بآنها افزوده‌اند اینك شرح کوتاه هریك از نوشته‌هائی که رویهم ارگانون و یا ابزار اندیشه ارسطو را میسازند

۱ـ کاته‌گوریا (۱)

کلمه **کاته‌گوریا** درزبان یونانی بمعنای اسناد، نسبت اظهار، تهمت و گزارش است خود ارسطو این کلمه را بمعنای «گزارش در بارهٔ باشنده ها» (۲) و یا «جنس گزارش» (۳) بکاربرده است درزبان لاتینی کاتگوریا را به Praedicamentum یعنی ازبیش گفتن، یعنی اظهار ودرزبان عربی، مقوله یعنی گفته‌شده، ترجمه کرده‌اند ودرهردو ترجمه شیوهٔ ساختهٔ کلمهٔ یونانی ازمیان رفته است بهتر است این کلمه را بهمان صورت یونانی‌آن، چنانکه در زبانهای اروپائی نیز نگاهداشته‌اند، درفارسی‌بکاربرد، ولی‌اگر ترجمه‌آن ضروری‌دانسته‌شود میتوان آنرا «جنس گزارش» (٤) ترجمه کرد کتاب‌کاتگوریا دارای پانزده بخش‌است که نه‌بخش اول آن ازخود ارسطو وشش بخش‌آخر که بنام عمومی Postpraedicamentum معروف شده، ازشاگردان اواست

ارسطودربخش اول‌این کتاب، نخست به‌شناساندن نام پرداخته و آنرا سه‌قسم شمرده است «همنام (۵) چیزهائی را گویند که فقط نام

۱ـ Katêgoria ۲ـ katêgoriai tôn ontôn

۳ـ genê tôn katgoriôn کلمه جنس عربی شده همان genos است‌که زیربرین طبقه وکلی‌ترین مفهوم است ۴ ـ در نوشته های منطقیان شرق نیز کاتگوریا به «اجناس‌عالیه» تعبیرشده است ۵ـ که دراصطلاح مشترك لفظی خوانده شد homônuma

نشانهٔ یکی از چیزهای زیر هستند: چه؟ یا جوهر (۱)؛ چند؟ چون؟ نسبت به چه؟ کجا؟ کی؟ درچه وضع؟ دارندهٔ چه؟ درچه کار؟ پذیرندهٔ چه؟

مثال برای جوهر: انسان، اسب؛ برای چندی: دو ذرع، سه ذرع؛ برای چونی: سفید، دانشمند؛ برای نسبت: دو برابر، نیمه، بزرگتر؛ برای جا: درآموزشگاه، درنمایشگاه؛ برای زمان: دیروز، سال پیش؛ برای وضع: خوابیده، نشسته؛ برای داشتن: کفش پوشیده، مسلح؛ برای کار: می‌برد، میسوزاند؛ برای پذیرش: بریده شده، سوخته شده.

هیچیک از این کلمه ها بخودی خود و برای خود، نه موجب (= آری گو) است ونه سالب (= نه گو) وفقط ازراه بهم بافتن آنها با هم است که «آری گوئی» (= ایجاب) و«نه گوئی» (= سلب) برمی‌خیزد هر کلمهٔ «آری گو» یا «نه گو» یا راست است، یا دروغ وحال آنکه کلمه‌های نه ــ بافته بهم، نه راست ونه دروغ هستند مانند انسان یا سفید، یا میدود، یا پیروز است» **IV**

ارسطو دربخش‌های پنجم تا دهم این کتاب به شناساندن یك یك کاتگوری ها می پردازد. در بارهٔ جوهر می گوید: «جوهر بمعنای اولی وخاص، آنست که نه دریك چیز یافت میشود ونه دربارهٔ یك چیز گزارده میشود مثلا این انسان یا این اسب. جوهر بمعنای دومی نوعهای جوهر های خاص هستند مثلا این انسان را از نوع انسان و انسان را از جنس حیوان می‌شمریم و از اینرو نوع وجنس، جوهرهای دومی

۱ــ دراینجا کلمه Ousia را بکاربرده است

(یعنی گفته مسبود گرامر داس است)؛ ویا ٤ـ اس انسان و یا اس است که به درجسر دیگر باف مسبود و به نحسر دیگر سست داده مسبود

در بحس سوم درباره سسبـها و یا گزارس‌ها سحن میگوید «هر گاه حسری، گزارس حسر دیگر باسد یعنی یکی نام و دیگری گزارس آن باسد، هر چه دربارهٔ گزارس درست باید درباره نام سر درست حواهد بودمثلا باس انسان، مدوان انسان را سسـداد (یعنی گزارس داد که اس انسان انسان است) وهمچنین مسوان گزارس داد که انسان، موحود زنده است (۱) پس باید بتوان باس انسان سر (گزارس) موحود زنده را سسـداد، زیرا این انسان، هم انسان است وهم موحود زنده

امادرحائی که حنس نامها یکی باسد و سوان آنهارا زیر یکدیگر گذارد، نوع هر نام، نوع حاص آن حواهد بود مثلا اگر دونام حیوان وداس را بگیریم، بادار، دوپا، و پرداد نوع‌های حاص حیوان هسسدولی هیچیك ازاینها نمسواند نوع داس باسد و نمسوان گفت که تفاوت دو داس از اینجاست که یکی دوپا ودیگری (داش حاریا است) برعکس، درحائی که حند نوع زیر یك حنس درآید، مانعی نیست که امتیاز همه آنها (فصل آنها) یکی باسد، زیراحنس‌های بالاتر، «گزارس» حنس‌های زیرترند، یعنی همهٔ گونا گونیهای «گزارس»، گوناگونی های نام حواهند بود »III

در بحس چهارم میگوید «گفته‌هائی که «بهم بافته» نیستند

---

۱ - zôon یعنی موجود زنده ولی در اصطلاح حیوان آورده شده است اما ازآنجا که کلمه حیوان در زبان فارسی معنای جانوران و پرندگان و ماهیها و خزندگان بکار میرود یعنی معنای خاص پیدا کرده است واشتقاق آن از حی یعنی زنده فهمیده نمیشود است که برای خودداری از خطای منطقی جای حیوان موجود زنده نوشته شد

در بخش ده تا پانزده کتاب کاتگوریا، ارسطو دربارهٔ «روبرو نهادن» (۱) (= تقابل)، پیشی (۲) (= تقدم)، باهم (۳) حرکت، واقسام آنها سخن گفته و در بخش پانزدهم که آخرین بخش کتاب است درباره معناهای گوناگون «داشتن» (echein) بحث کرده است

در بخش دهم درباره «روبرونهادن» چنین می نویسد: چیزها را در چهار معنا «روبرو نهاده» می نامیم. نخست درمعنای نسبت که هر طرف آن روبروی طرف دیگر نهاده شده است مانند: نیمه، مقابل دوبرابراست؛ دوم ضد (۴) بد، ضد نیک است؛ سوم نداشتن (۵) وداشتن (۶) (= عدم وملکه) کوری، مقابل بینائی است؛ چهارم آری گفتن (۷) ونه گفتن (۸) نشسته است ومقابل آن، نشسته نیست

در بخش یازدهم، بحث دربارهٔ «روبرونهاده»ها دنبال میشود و با تفصیل بیشتر از اضداد سخن گفته میشود

در بخش دوازدهم برای واژهٔ «پیش» چهار معنا ذکر شده و در پایان بخش، معنای پنجمی نیز به آنها افزوده شده است. اینکه گفته میشود که چیزی پیش ازچیز دیگر است، چهارمعنا دارد: پیش، درمعنای خاص واولی خود، نشان دهندهٔ زمان است ودراین معنااست که چیزی را پیرتر یا کهنه تر از چیز دیگر می نامیم یعنی ازجهت زمان پیشتر است، یعنی زمان (گذشته بر آن) بیشتر است. پیش، درمعنای دوم، نشان دهندهٔ نظم ثابت چیزها است که برگشتنی نیست مثلا میان عددها یک، پیش از دو است و بودن دو بسته باین است که یک، بوده باشد ولی نه برعکس. پیش،

---

۱ - antikeimenon ۲ - proteron ۳ - hama ۴ - enantia
۵ - sterêsis ۶ - hexis ۷ - kataphasis ۸ - apophasis

هستند » (۱۸ تا ۱/۷) ارسطو به جوهرهای اولی یعنی چیزهای یك‌ارزش واهمیت بیشتر میدهد و میگوید که اگر آنها نباشند هیچ چیز دیگر نمیتواند باشد و دربارهٔ جوهرهای دومی میگوید که نوعها مثل، جوهر برترند تا جنسها ، واضافه میکند که بجز نوع و جنس جوهرهای دومی دیگری نداریم. ارسطو میگوید جوهرهای اولی و یا دومی هیچکدام در چیزهای دیگر یافت نمیشوند، جوهرهای اولی فردی هستند و دومی‌ها عمومی برترند مثلا اگر بگوئیم حیوان ، چیزهای بیشتری خواهیم فهمید تا بگوئیم انسان. دربارهٔ جوهر نمیتوان از کم یا بیش سخن گفت نشانهٔ خاص جوهر این است که صفات متفاوت را میتوان بآن نسبت داد ولی خود آن ، یك‌و همان است و هیچ چیز دیگر چنین نشانه‌ای ندارد مثلا یك رنگ یا سفید یا سرخ و یا آبی است ولی نمیتواند گاهی سفید و گاهی سرخ باشد و حال آنکه یك مرد میتواند گاهی سفید، گاهی سرخ و گاهی آبی باشد ولی همیشه یك و همان مرد است و یك انسان میتواند جوان یا پیر، بیمار یا تندرست باشد ولی همیشه یك و همان انسان است

در بارهٔ چندی (poson) ، چونی (poion) ، نسبت (pros ti) ، کجائی (pou) ، کی (pote) ، و همچنین دربارهٔ حالت‌ها یعنی فیاد جوهر ها یعنی وضع (keisthai) داشتن (echein = ملك) ، کردن (poiein = فعل) پذیرفتن یا کشیدن (paschein = انفعال) ، در بخش های پس باده ، بحث میکند. آوردن سخنان ارسطو دربارهٔ این کاتگوری ها که بعضی از آنها کاتگوری نمونه‌ای دقیق آن نیستند ، ضروری نیست و ضمن تفاوت دربارهٔ کاتگوری‌های ارسطو ، باین نکته اشاره خواهد شد

حرکت نیز شش قسم شمرده شده‌است که دو بدو «روبروی هم نهاده» (= متقابل) هستند: زائیده شدن و از میان رفتن (= کون و فساد)، افزایش و کاهش (= تغیر کمّی)، دگرگشتن (= تغیر کیفی)، و جابجا شدن (= انتقال)

در بخش یازدهم دربارهٔ معناهای متفاوت «داشتن» سخن گفته شده که همان معناهائی است که این کلمه در زبان فارسی دارد

۴ ـ پری ارمنیاس

کتاب **پری ارمنیاس (۱)**، نوشته کوتاهیست که بسیار بحث شده و دشوار نوشته شده و دارای چهارده بخش است. در پنج بخش اول این کتاب ارسطو، دربارهٔ نام (۲) کلمه، (۳)، آری گفتن (۴)، نه گفتن (۵) قضیه (۶)، و گفته (۷)، بحث میکند و هر یك از آنها را مشخص میسازد

صوتها (۸)، رمزهائی (۹) از تأثرات (۱۰) روان هستند و صوتهای نوشته، رمزهای صوتهای گفته شده‌اند. صوتها، خواه گفته و خواه نوشته، برای همهٔ (نژادهای) انسان یکی نیستند، گو اینکه خود تأثرات

۱ـ Peri Hermêneias و علی‌سینا در شفا نام این نوشته را **العباره** و فروغی در سیر حکمت در اروپا **احوال قضایا** ترجمه کرده‌اند ۲ـ onoma ۳ـ rhêma ۴ـ kataphasis ۵ـ apophasis ۶ـ apophansis که در لغت بمعنای «اظهار» است ۷ـ logos در اینجا بمعنای **گفته** است که و علی **قول** نوشته‌است همین واژه را ارسطو بمعنای سخن، دلیل و تعریف یعنی حد نیز بکار برده است ۸ـ phônê منطقیان عربی بجای صوت لفظ نوشته‌اند که معنای بیان ناخص‌تری است از دهان خواه آنچه واژ است خواه نیست جز ما بقسم صوت با لفظ به‌نام و کلمه در نوشته‌های فیلسوفان قرون وسطی عربی یا لاتینی نیز آمده است و علی سینا در دانشنامه علائی مینویسد «هر لفظی مفرد یا نام بود یا کنش یا حرف و تازی نام را اسم خوانند **ومر کنش** را نحویان فعل خوانند و منطقیان **کلمه** خوانند و اسم و کلمه هر دو را معنی تمام بود» خواجه نصیرالدین طوسی نیز در **اساس الاقتباس** کلمه را اصطلاح منطقی فعل مینامد ۹ـ sumbolon ۱۰ـ pathêma

درمعنای سوم، نشان‌دهندهٔ هرگونه نظم است مثلاً نظم علمی در هندسه که نقطه و خط، پیش از قضیه‌ها و مسئله‌های هندسی هستند. پیش در معنای چهارم پیشی طبیعی است که به برتری و نامجوی برتری است مثلا مردم کسانی را که محترم دارند پیش از خود می‌شمرند و یا آنکه میگویند اینها پیش از کسان دیگر، در دل ما جا دارند. اما این معنا از سه معنای بالا عرضی‌تر است.

علاوه بر این چهار معنا، واژهٔ(۱) پیش در یک معنای دیگر نیز بکار میرود مثلا هستی یک انسان شرط پیشگی حقیقت این قضیه است که آن انسان، هست، یعنی هستی یک چیز پیش از حقیقت گفته‌ای است که آن هستی را گزارش میدهد.

در بخش سیزدهم دربارهٔ «باهم» سخن گفته شده. چیزهائی که باهم هستی یافته‌اند، باهم‌اند زیرا هیچیک از آنها پیش یا پس از دیگری نیست. این باهمی، در زمان است. چیزهایی را به طبیعت «باهم» مینامیم که هستی یکی با هستی دیگری همراه باشد بدون اینکه علت آن باشد مثلا دو برابر و نیمه، باهم‌اند، یعنی اگر دو برابر، یافت شود، نیمه نیز، هستی دارد و همچنین برعکس؛ ولی دو برابر، علت نیمه و نیمه علت دو برابر نیست ـ نوع‌هائی که زیر یک جنس درمیآیند، نیز باهم‌اند. پرندگان، روندگان و شناگران همه باهم، انواع جانوران هستند.

در بخش چهاردهم، دربارهٔ حرکت بمعنای کلی سخن گفته شده و

---

۱ ـ از آنجا که در نوشته‌های منطقی ارسطو چنانکه ضمن خلاصه کتابهای او از متن آورده خواهد شد نام و کلمه بدو معنای معین تعریف شده‌اند ... است که برای ترجمه گفتار ارسطو به مفهوم کلی هردو آنها نیاز هست و برای این مقصود عنوان «واژه» را بکار برد که جنس است و نام و کلمه نوعهای آن هستند. کمی پائین‌تر لزوم این پیشنهاد روشن خواهد شد.

در بارهٔ نام (= موضوع) بکار میروند کلمه نیستند و باید بتوان آنها را «کلمهٔ نامعین» نامید

گفته، صوتی است هجائی که هر بخش آن جداگانه معنا دارد ولی نه «آری گو» است و نه «نه ـ گو». هر گفته، قضیه نیست و فقط گفته‌ای که راست یا دروغ باشد، قضیه نامیده میشود. مثلا دعا، یک گفته است ولی در بارهٔ آن نمیتوان گفت که راست است یـا دروغ

قضیه یا ساده است یا مرکب. نخستین قسم قضیهٔ سادهٔ، آری گفتن و نه ـ گفتن ساده است. آری گفتن (= ایجاب) یعنی گفتن اینکه چیزی چیز دیگر است نه ـ گفتن (= سلب) یعنی گفتن اینکه چیزی چیز دیگر نیست. در هر قضیه باید کلمه‌ای آورده شده باشد و کلمه نخستین بخش لازم هر قضیه است، مثلا انسان، بی آنکه **هست** یا **بود** و یا **خواهد بود** و یا چیزهای دیگر از این نوع بآن افزوده شده باشد، قضیه نیست

از آنجا که بعضی نامها، کلی (۱) و بعضی دیگر جزئی (۲) هستند لازم می‌آید که قضیه‌ها نیز گاهی کلی و گاهی جزئی باشند. مرادم از کلی، آنست که بتواند طبعا صفت نامهای بسیار باشد و جزئی آنست که چنین نباشد. مثلا انسان، یک نام کلی (= اسم عام) است ولی سقراط، نامی جزئی (= اسم خاص) است

از بخش هشتم تا بخش چهاردهم که آخرین بخش این کتاب است

---

۱ ـ katholou ۲ ـ kath hekastou یعنی به تنهایی یعنی یک و در اصطلاح ارسطو یعنی جزئی یعنی فردی. واژ کلی دقیق است ولی بجای جزئی بهتر است واژ «یک» علم شود

روان که اس صوبهـا رمر های آبها هسد د وهمحس حمرهائی که اس ناىران هماىىدها ىعى ىصوىر های آبهـا هسىىد ، در همۀ اسانها ىکسان اىد

نام ، صوبی اسب هحائی کـه دارای معىای فراردادی اسب ولی اسارهای برمان ىداردوهىحىك ارىحسهای آن ىطورحدا گاىهمعىادارد مىگوىم فراردادی، اراىرو که هىح حمرىطىعب‌حود ، نام ىىسب‌مگر وفىی که‌رمرسود ، رىرا مىلاصوبهای حىواىاب ، حىی آىگاه که معىائی داسىه ىاسىد ىىر،نام ىىسىىد «ىه ـ اىسان» وماىىد اىىهاىىر، نامىىسىىد ومن وارهای (۱) ىمی ىىاسىم که ىا آن اىىگوىه حمر ها را که ىه وارۀ «ىه ــ گو» هسىىد وىه ، گه ىه، نامگراری کىم وساىىد ىوان آىهارا « نام نامعىن» ىامىد « ىهوس گک» وماىىدىاىها ىىرنام ىىسىىد ىلکه **فىاد**نامها هسىىد ساىی فىادها ، همان ىساىی‌نامها اسب ىا اىن‌ىفاوب که‌وىادها همراه ىا «هسب» ىا «ىود» ىىر، ىه‌راسب وىه دروغ‌اىد وحال آىکه‌نامها اگرىااىن حمرهاهمراه ىاسىد ، ىاراسب وىا دروغ‌اىد

کلمه، آىسب که‌ىمعىای‌حود معىای‌رمان‌را ىىرمىافراىد،مىلاىرىح(۲) ‌نام‌اسب‌ولی «ىمرىحد»کلمه‌اسب، رىراىمعىای‌آن، هسىی کوىی آن ىىر افروده‌سده‌اسب ولی گفىه‌هائی‌ماىىد«ىهــ ىمرىحد» وىا «ىه ـ می‌حسىد» (۳) ىا آىکه ىمعىای آىها معىای رمان ىىر افروده سده اسب و همىسه

---

۱ ـ رای اىىکه مىان کلمه معىای حاص ىعىی **rhêma** ىاکلمه معىای‌عام اسىىا ىسود در اىن‌کىاب حىا که ىىس اراىن ىىرگفىه سد ىرای‌کلمه معىای عام‌که سامل نام وگفىه وحرف‌وفعل اسب اصطلاح **واره** ىکاربرد سد وحواهدسد

۲ ـ ارسطوکلمه **hugieia** ىعىی«می‌ىىدرسىد» را آورد که درفارسی ىمىىواىگفب

۳ ـ ارسطوکلمه **ou kamnei** راکه‌سوم‌سحص‌رمان حال **kamnô** ىعىی‌ىىماربودن اسب‌ىاحرف ىفی‌**ou**آورد اسب حىىن فارسی‌ىىر همىن معىاىود

ناهم‌سماری، حسسو ناهم‌سماری کامل(۱) و یا کامل(۲) کدام اسب؛ س س باسـد گه ه سود که مراد ارا ، که یك‌حد در کل حددیگر بهمه هسب یا سسب، حسسوومرادارا ، که یك گرارس «همه‌ای»(۳)اسب یا نه، کدام اسب

سس گرارده (= معدمه) گه ه‌ای اسب آری گو یا نه گو که ح ر میدهد که یك‌حد، حدردیگری هسب، یا سسب. این گمعه، یا کلی اسب یا حرئی و یا نا معین مراد من ار کلی گمعه‌ای اسب دربارهٔ « همه » و یا «هیچ‌کدام» یك‌نام حرئی گه ه‌ای اسب دربارهٔ «برحی» یا «نه ـ برحی» و یا «نه ـ همه» ار یك‌نام نامعین گه ه‌ای اسب که اساره‌ای به کلی یا حرئی بودن ندارد مثلا ار ، که «حدرهای متصاد موصوع یك داس هسـ د» و یا ار ، که «حوسی، همان سك سسب»

سس گراردهٔ برهانی (= نسان‌دهنده) باسس گراردهٔ دیالکتیکی تفاوت دارد، بدین سان که در اولی، یکی ار دو قصیهٔ متقابل ، پذیرفته‌میسود ولی در دومی پرسید میسود که کدام یك ار دو قصیه م قابل پذیرفتـ ی اسب

مراد من ار حد ، آنسب که سس گرارده ها بآن تحلیل سدنی هستند، یعنی گرارس (= محمول) و آنچه گرارس در بارهٔ آنسب (= موصوع)، با افرودن و یا برداسس (فعل) بودن و یا بودن

« ناهم‌سماری» (= قیاس) گه ه‌ای اسب که در آن، با گراردن حدری، حدرهای دیگر، حر آنچه گرارده سده ، بطورلارم و یا عتبار ح س بودن آن، همراه باسد؛ یع ی برای ار ، که این همراه آمدن لارم سود ساری به حدر دیگری باسد

1 – teleios 2 – atelês 3 – kata pantos

ارسطو دربارهٔ اقسام قضیه‌ها بحث میکند واز «روبرونهادن» (=تقابل) آنها سخن میگوید وممکن(۱)، وناممکن، لازم (۲) و اتفاقی (۳)را توضیح میدهد ازآنجاکه همهٔ این بحثها درکتابهای دیگر همین مجموعهٔ **ارگانون** تکرار شده اند، آوردن آنها دراینجا لازم نیست

۳ـ آنالوتیکا

ارسطودو کتاب بنام **آنالوتیکا** (٤) نوشته‌است ویکی رابنام نخستین آنالوتیکا ودومی را بنام دومین آنالوتیکا نامیده‌است کلمهٔ آنالوتیکارادر عربی بتحلیلات ترجمه کرده‌اند که درست است

کتاب نخستین آنالوتیکادارای دودفتراست دردفتر اول ارسطو پس از گفتن اینکه موضوع این کتاب همانا، برهان(٥)، ودانش برهانی است، بشناساندن پیش گزارده (٦) (=مقدمه) وحد(۷) و باهم‌شماری (۸) (=قیاس) می‌پردازد وازقسمها، شکلها، وحالتهای«باهم‌شماری»، به تفصیل سخن میگوید

« دراینجا باید گفته شود که مراد ماازپیش گزارده، حد، و

---

۱ ـ dunaton   ۲ ـ anankaion   ۳ ـ endechomenon

۴ـ Analutika یعنی ازهم بازکردن   ۵ـ کلمه‌ای که ارسطو بکار برد apodeixis است که معنای«نشان‌دادن»است منطق ونشان عربی این کلمه‌راعربی کرد اوودو طبقیس نوشته‌اند و آنرا برهان ترجمه کرده اند   ۶ـ protasis که در لاتینی praemissa ترجمه‌کرده اند درست بمعنای پیش‌گزارد به یگزارد (=قضیه) است‌که پیش‌ازقضیه‌دیگرآورده شده است   ۷ـ horos   ۸ـ sullogismos از فعل sullogizô یعنی باهم شمردن گردآوردن دراندیشه یعنی چند خبررا باهم اندیشه آوردن این کلمه را درآلمانی Zusammenrechnung که همان باهم‌شماری‌است ترجمه‌کرد اند نوعلی بردرجایی که‌چگونگی‌کارقیاس راشرح میدهد گردآمدن دو مقدمه را اقتران نامید ازاین ببعد برای اصطلاح قیاس باهم‌شماری و برای چگونگی کار آن باهم شمردن میگوییم

است و(حد) دیگری را در بر میگیرد وهمچنین (حدی است) که درمیان (دوحددیگر) نهاده شده است مراد من از کرانه آنست که (حد) دیگری را درخود دارد وهم آنست که در (حد) دیگر نهفته است، مثلا اگر هر «ب»، «الف» باشد وهر «ح»، «ب» باشد لازم میآید که هر «ح» «الف» باشد وهمچنین اگر هیچ «ب»، «الف» نباشد وهر «ح» «ب» باشد لازم میآید که هیچ «ح»، «الف» نباشد («الف» و«ح» کرانه و «ب» میانگین است)

مراد من از کرانه بزرگ آنست که (حد) میانگین در آن نهفته است وکرانهٔ کوچك آنست که زیر (حد) میانگین در میآید»

(I۲۶ a ۲٤ تا I ۲٥ b۲۶)

در بخش‌های چهارم تا هشتم همین دفتر، ارسطو، شکل‌های سه گانهٔ باهم شمردن (= اقتران) را شرح میدهد بدون اینکه از شکل چهارم که به شکل جالینوسی معروف است، نام ببرد. در بخش‌های هشتم تا بیست ودوم دوباره به بحث دربارهٔ جهت‌های قضایا می‌پردازد ودر بخش بیست وسوم به نظریهٔ اصلی خود دربارهٔ باهم شماری بر میگردد و میگوید که هر گونه باهم‌شمردن (= اقتران) درسه شکل اصلی صورت میگیرد و این سه شکل نیز بصورت کلی شکل اول بر گرداندنی هستند

در بخش بیست وچهارم به شرایط درست بودن «باهم‌شماری» اشاره میکند ومیگوید که در هر «باهم شماری» بایستی یکی از پیش گزارده‌ها، آری گو باشد وباکلی باشد، تا بتوان دو پیش گزارده را به نتیجه رساند ودر بخش بیست و پنجم، شرط سومی بر آن میافزاید ومیگوید که دو پیش گزارده باید رویهم شامل سه حد باشد وبه پس از بخش بیست و

«ناهم‌شماری» آنگاه کامل است که برای آشکارشدن لزوم، نتیجه، نیازی به جزء دیگری جز آنچه در آن گزارده شده، نباشد. «ناهم‌شماری» ناکامل آنست که به یک یا چند جزء دیگر نیاز داشته باشد، گو اینکه این جزءها در پیش گزارده‌ها نهفته باشند.

گفتن اینکه کل یک حد در حد دیگر نهفته است و گفتن اینکه یک حد بطورکلی گزارش حد دیگری است، یکی است. آنگاه که در موضوع، بخشی یافت نشود که حد دیگر، نتواند گزارش (= محمول) آن باشد، میگوئیم که آن موضوع بطورکلی درحد دیگر نهفته است» (نخستین آنالوطیقا I/٢٤ a تا ٣ b I٢٤)

در بخش دوم همین دفتر اول کتاب آنالوطیقا، ارسطو، اشارهٔ کوتاهی به جهت، کیفیت، و کمیت قضیه‌ها و همچنین «گرداندن» اقسام قضایا می‌کند وسپس در بخش چهارم بشرح شکل‌های «ناهم‌شماری» می‌پردازد وچنین میگوید «اکنون می‌خواهیم بگوئیم که «ناهم شماری» بچه‌وسیله، چه وقت، وچگونه صورت میگیرد. بعدها دربارهٔ برهان‌سخن خواهیم گفت ولی «ناهم‌شماری» باید پیش از برهان بررسی شود زیرا کلی‌تر است، زیرا برهان قسمی «ناهم‌شماری» است ولی هر «ناهم شماری» برهان نیست» دربارهٔ شکل‌اول چنین می‌نویسد

«هرگاه سه حد، طوری بهم نسبت داده شوند که آخری کلا در میانگین، ومیانگین، کلا دراولی نهفته باشد، یا نباشد، آنگاه دو کرانه (۱)، بطورکامل، ناهم‌شمردنی(۲) خواهد بود.

مرادمن ازمیانگین(۳)، حدی‌است که خوددر(حدی) دیگر نهفته

۱ـ akra ۲ـ یکمه نوعی گردآمدنی ۳ـ meson

حس میگوید « حطای برهان‌حـ ـد حور است یکی از کـه استدلال، صورت‌باهم‌سماری رانداسته باسد؛ دیگرا دکه بس گزاردهها کمبر ارحبری که بایدباب سود ساحته سده باسد ، سوم آنکه بس گزاردهها بوسیله د بحه ساسانده سوند

اما هنجنك‌ارا د یا مصادره بمطلوب‌اول، نسب ارآنجا که‌طبیعت بعصی حبرها حس است که بحود ساحته یهسند و بعصی دیگر فقط بواسطهٔ حبرهای دیگرساحته می‌هستند، پس‌اگر کسی بحواهدحبری‌را که بحود ساحته ی نیست ، بحودبساساند ،آنگاه (حطای او) مصادره بمطلوب اول نامیده میسود این‌حطا، یا ار ایجا میآید که قصه‌ای را که باید باب کنیم، اصل‌موضوع بگیریم و یا ار که‌آن قصه رابوسیلهٔ قصه‌های دیگری که حود باعبارآن باب سدنی هستند، اباب کنیم مثلا اگر«الف» بوسیله «ب» و«ب» بوسیله«ح» ا د اب‌سود ولی‌اثبات‌حود «ح» فقط بوسیله «الف» ممکن‌باسد، آنوقت حطای ما مصادره بمطلوب اول حواهدبود کسانی که گمان می‌کنند(باساحتن زاویه‌های متقابل داحلی مساوی) میتوانند دوحط موازی‌برسم کنند، توجه‌ندارند که‌اگر دوحط موازی یافت نمیسد حس زاویه‌هائی معنا نمیداستند که بوسیلهٔ آنها بتوان نسان داد که دوحط موازی هستند » (II/٦٤ b ٢٧ تا ٦٥ a٧)

ارسطو، پس ارسرح سستر حطاهای استدلال ، دربحث آحر دفتردوم بتوصیح قواعداستقراء و تمثیل‌می‌پردارد درآغاربحث بست وسوم،استقراء راحس تعریف می کند « فراهم‌آوری(۱) (=استقراء)

۱- epagôgê

تحقیق تا پایان دفتر اول، روش ساختن سه گزاره‌ها و انتخاب درست
کرانه‌های بزرگ و کوچک و بکاربستن این روش دربارهٔ قضایای گوناگون را شرح میدهد و اشاره میکند که روش دوبخشی یعنی بخش کردن هر جنس بدو نوع و هر نوع بدو قسم و هر قسم بدو فرد، برای ساختن مفهومها کافی نیست. در بخش‌های سی‌وسه تا چهل وسه، نتیجه‌های درست و نادرست را که میتوان از سه گزاره‌های درست و نادرست گرفت، شرح میدهد و در پایان این دفتر دربارهٔ قضیه‌های متقابل سخن میگوید.

در دفتر دوم، ارسطو، نخست دربارهٔ مختصات «باهم شماری» بحث میکند و میگوید که از یک سه گزاره میتوان بیش از یک نتیجه بیرون آورد و همچنین از سه گزاره‌های نادرست نیز میتوان به نتیجه درست رسید. در بخشهای هشتم تا دهم دفتر دوم، ارسطو، دربارهٔ «گرداندن باهم شماری» چنین مینویسد: «گرداندن (۱) یک «باهم شماری» همانا تغییر دادن نتیجه است به عکس آن و ساختن باهم شماری به نحوی است که یا کرانه بزرگ، از آن حد میانگین نباشد و یا این که میانگین از آن کرانه کوچک نباشد؛ و اگر نتیجه گردانده شود لازم است که یکی از دو سه گزاره‌ها، گردانده، و دیگری رد شده باشد و گرنه نتیجه باقی خواهد ماند. گرداندن، گاهی گرداندن نتیجه به نقیض آن و گاهی به ضد آن است. نقیض «همه» بوسیله «نه- همه» و یا «برخی» و ضد «همه» بوسیله «هیچ» و ضد «برخی» بوسیله «نه - برخی» نشان میشود.»
II/۵۹ b۱-۲۴

در بخش سیزدهم دفتر دوم، ارسطو، دربارهٔ مصادره بمطلوب اول (۲)

۱- antistrephein ۲- to aiteisthai to ex archês یعنی از اصل پرسیدن
که اصل جستن

مثلا(۱) اگر بند، «الف»، ودسمی باهمسانگان«ب»، ودسمی سمرو دیان باحوارزمیان «ح»، ودسمی عربویان باو دهاربان«د» باشد اسان است که «ب»، «الف» است یعنی دسمی با همسانگان بداست بوسیله‌ایکه دسمی سمرقندیان با حوارزمیان بدبوده است، تمثل است' » (II/۶۸ b ۳۷ تا a ۵ ۶۹)

کتاب آنالوسکای دوم سردارای دودفتر است دردو راول این کتاب نظریه شناسائی ارسطو که کم یابیش همان نظریه عمومی یا هم شماری برهانی است، آورده شده است وارسطو پس از بررسی اصول «باهم شماری علمی» توضیح میدهد که همهٔ شناسائی‌های ما از «باهم شماری» گزارده‌ها بدست نمی‌آید و «نهاده‌ها (۲) » که خود، اصل بواسطهٔ هر گونه « باهم شماری» هستند' اثبات ناپذیراند ارسطو دراین کتاب روشن میکند که «نهاده‌ها» گاهی اکسوم (۳) یعنی اصل ارزنده (= اصول معارفه) و گاهی « زیرنهاد (٤) » یعنی فرضیه‌هستند « نهاده‌ها » یا سخن‌ها یعنی تعریف‌ها، یك خبر نیستند وهرسخن (۵) بر بنیاد یك آکسوم و یا یك « زیرنهاد» گزارده شده است سخن، گاهی «همه‌ای(٦) » یعنی تعریف کلی است و گاهی « برای‌خود (۷) » یعنی تعریف جزئی است

درهمین دو راول، ارسطوسخن رادوقسم می‌شمرد اتفاقی ودائی' ودربارهٔ شناسائی «فساد» خبرها و «برای‌خه» و«خرا» وهمچنین اقسام

۱ ـ مثال ازخود ارسطو نیست ۲ ـ thesis ۳ ـ axioma ارزنده axioô یعنی ارزش دادن شناسنده‌دانستن ودراصطلاح اصل یانهاد ای است که ارزش آن همسنگی است ۴ ـ hupothêsis ۵ ـ logos ۶ ـ kata pantos که درلاتینی de omne ترجمه کرده اند ۷ ـ kath auto که درلاتین per se ترجمه کرده اند

یا قیاس از راه آوردن حدی سوی حد دیگر، چنین است که میان یک کرانه با میانگین، بوسیلهٔ کرانه دیگر نسبتی برقرار شود، مثلاً اگر «ب» میانگین «الف» و «ج» باشد، نتیجه گرفتن بوسیله «ج» که هر «الف»، «ب» است، فراهم‌آوری است. فرض کنیم (۱) «الف» یونانی، و «ب» فیلسوف، و «ج» **هراکلیت و پارمنید و سقراط** باشد، پس گزاره‌های ما چنین خواهد بود: هراکلیت و پارمنید و سقراط، یونانی هستند، هراکلیت و پارمنید و سقراط فیلسوف هستند، و نتیجهٔ آنها یعنی گفتن اینکه پس یونانیان فیلسوف‌اند، قیاس استقرائی است؛ یعنی بوسیله یکی از کرانه‌ها نسبتی میان کرانه دیگر و میانگین برقرار کرده‌ایم. مثال دیگر: آهن و مس و زر و سیم فلزاند، آهن و مس و زر و سیم از آب سنگین‌تراند، پس فلز از آب سنگین‌تر است. در جائی که مفهوم میانگین باشد، باهم‌شماری (= قیاس) بوسیله‌میانگین انجام میشود، درجائی که میانگین باشد، باهم‌شماری بوسیله‌فراهم‌آوری انجام‌میشود در یک معنی، فراهم‌آوری (= استقراء)، مقابل باهم شماری (= قیاس) است زیرا باهم شماری، بوسیلهٔ میانگین نشان میدهد که کرانهٔ بزرگ در بارهٔ کرانه کوچک بکار رفتنی است و حال آنکه فراهم‌آوری بوسیله کرانه کوچک نشان میدهد که کرانه بزرگ دربارهٔ میانگین بکار رفتنی است»
(۱۵ b II/۶۸ تا ۳۵ b ۶۸)

در بخش بیست و چهارم دربارهٔ تمثیل چنین می‌نویسد «درجائی که بواسطهٔ حدی که شبیه کرانه کوچک است، گفته شود که کرانه بزرگ دربار آن حد میانگین است در آنجا (استدلال ما) تمثیل خواهد بود

۱ ـ مثالهایی که آورده شد مثالهای خود ارسطو نیست

ارسطو، پس از آوردن تعریف «باهم‌شماری» که با کمی تفاوت همانست که در آنالوطیکای اول آورده بود(۱)، چنین می‌گوید هر گاه «باهم‌شماری» از پیش گزارده‌های راست و اولی آغاز شود و یا از پیش گزارده‌هائی که بنیاد آنها بر شناسائی‌های راست و اولی گزارده شده، آنگاه «باهم شماری» را برهان (یعنی نشان‌دادن) می‌نامند «باهم‌شماری» که از پیش گزارده‌های احتمالی (یعنی آنهائی که احتمال دارد راست و اولی باشند) آغاز میشود و به نتیجه میرسد، باهم‌شماری دیالکتیکی است

پیش گزارده‌های راست و اولی آنهائی هستند که نفس بدرستی آنها از خود آنها است و از چیزهای دیگر نمی‌آید. عقیده‌ها و پندارهای همهٔ مردم و یا بیشتر آنها و یا عقیدهٔ همهٔ دانایان و یا بیشتر آنها و حتی معروف‌ترین آنان، همه، پیش گزارده‌های احتمالی هستند. «باهم شماری» که از پندارهائی که بنظر محتمل می‌آیند ولی محتمل نیستند آغاز میکند، جدلی (۲) است» (۲۶ a ۱ تا ۲۳ b ۱)

ارسطو پس از این مقدمات، نمونه هائی از «جا» یگه‌ها و گفتارها آورده است و در دفتر چهارم تا ششم دربارهٔ نوع و خاصه، سخن گفته‌است و در دفترهای ششم و هفتم نظریهٔ عمومی تعریفات را که کم یا بیش در زمینهٔ همان توضیحات آنالوطیکای دوم است، شرح داده، و از اواخر دفتر هفتم تا پایان دفتر هشتم روش بکار بستن اسباب دیالکتیکی را توضیح میدهد

اینکه ارسطو این نوشته را توپیکا نامیده‌است از اینجا است که همهٔ

---

(۱) نگاه کنید به صفحه ۱۳ (۲) eristikos از ریشهٔ erizô بمعنای ستیزه کردن، نبرد کردن، کشتی‌گرفتن آمده است و معنای اصلی آن نبرد و وسیله وار ها است

خطاهای با هم سماری بحث میکند و تفاوت دانش و پندار را یادآوری میکند

در دفتر دوم کتاب آنالوتیکای دوم نظریهٔ کلی تعریفات را بیان میکند وهر تعریف را در مقابل یکی از چهار پرسش زیر مینهاد: آیا چنین است؟ چرا چنین است؟ آیا هست؟ چه هست؟ وسپس به تفاوت تعریف و اثبات اشاره میکند و اقسام علت ورابطهٔ علت‌ها و انگیخته‌ها (۱) را روشن میکند

آوردن، خلاصهٔ این کتاب دراینجا ضروری نیست زیرا موضوع آن ضمن شرح منطق ارسطو آورده خواهد شد

۴- توپیکا

کتاب **توپیکا** (۲) دارای هشت دفتر است در دفتر اول این کتاب ارسطو میگوید «هدف ما دراین نوشته، پیدا کردن روشی است که با بکار بستن آن بتوان دربارهٔ هر گونه مشکل عرضه‌شده، بحث کرد، ما باید ازبس گزارده‌های احتمالی شروع کنیم و چیزی که خلاف آنها است نگوئیم، وهمچنین نخست باید بگوئیم مراد ما از «باهم‌سماری» چیست و گونا گونیهای آن کدامها هستند تا اینکه بتوانیم پی ببریم که «باهم سماری دیالکتیکی (۳)» که موضوع بررسی این کتاب است، چگونه است» (توپیکا ۱۸ a ۱ تا ۲٤ a ۱)

(۱) آوردن انگیخته‌های علت ضروری نیست ولی آوردن انگیخته‌های معلول ضروری است زیرا کلمه معلول درفارسی بمعنای عربی بکار برده میشود و مثلا بیمار را نیز معلول میگویند (۲) Topıka (۳) ارسطو واژ دیالکتیک را بمعنای افلاطونی آن بکار نمی برد بلکه هرگونه گفتگوراکه برای روشن کردن یک موضوع است بشرط آنکه مغلطه نداشته باشد دیالکتیک میخواند واژه برو برحمه دیالکتیک «جدل» چنانکه بوعلی ومنطقیان شرقی نوشته اند درست نیست

بدروغ گفتن بکشند، و یا ۳ـ او را دچار تناقض کنند، و یا ۴ـ او را وادار کنند که دستور زبان را رعایت نکند، و یا ۵ـ ناچار شود که یک واژه را چندبار پشت هم تکرار کند » (۱۶۵ b ۱۲ تا ۱۶۵ b۲۳)

در بخش‌های چهارم تا آخر بخش یازدهم کتاب، دربارهٔ چگونگی این پنج قسم استدلال بحث میکند و در بخش‌های یازدهم تا سی و سوم نشان میدهد که چگونه میتوان از این خطاهای استدلال دور ماند و یا گرفتار آنها نشد. در بخش سی و چهارم که آخرین بخش این کتاب است اشاره‌ای به نتائج بخش‌های این کتاب میکند و تاریخ کوتاه این فن یعنی رد استدلال سوفسطی را یادآوری میکند.

ب ـ متافیزیک

با آنکه **اندرونیک** (۱) عنوان متافیزیک را برای نوشته‌هائی بکار برده که ارسطو «بعد از فیزیک» نوشته است ولی بررسی‌های **یگر** و دیگر ارسطوشناسان نشان میدهد که بسیاری از بخشهای مجموعه‌ای که بنام متافیزیک معروف شده پس از بعضی از بخش‌های فیزیک نوشته شده‌اند، و از این گذشته همهٔ بخشهای متافیزیک و یا فیزیک در یک زمان نوشته نشده‌اند و نوشته‌های ارسطو توسط دیگران، بصورتی که اکنون در دست هستند درآمده‌اند، زیرا اگر عنوان فهرستهائی را که مورخان باستانی فلسفه از نوشته‌های ارسطو درست داده‌اند، در نظر آوریم می بینیم که

(۱) Andronikos از مردم Rhodos از ارسطوشناسان قرن اول پیش از میلاد است که نوشته‌های ارسطو را برای نخستین بار گردآوری کرد و هر دسته از آنها را بصورت یک مجموعه درآورد و برای هر مجموعه عنوانی انتخاب کرد است. بعضی از نوشته‌های شاگردان و شاگردان شاگردان ارسطو نیز در این مجموعه‌ها آورده شده‌اند.

آن برای تشخیص دقیق‌جای هرسخن وهرنهاده وهریك ازاجزاء گفته و گفتاراست

۵- درباره استدلال‌سوفسطی

این‌نوشته که عنوان آنرا دو ربهم توشکاسمرد، دربارهٔ استدلال سوفسطی (۱) است که بگفتهٔ ارسطو فقط «رد کردن» است ولی «باهم‌شماری» وبرهان‌نیست ارسطو توضیح میدهد که «رد کردن» در گاهی‌ظاهری ، یعنی‌سوفسطی‌است‌وگاهی‌اصیل‌است واضافه میکند که گفتگوی استدلالی‌چهارنوع است یا آموزنده (۲)است، یادیالکتیکی (۳) است، یاآزماینده (٤)، ویاجدلی(۵) است «استدلال، وقتی آموزنده است که از اصل‌های خاص‌هریك ازآگاهی‌ها (٦) آغاز کندو به اندیشه کسی که طرف گفتگواست استدلال دیالکتیکی آنست که‌از پندارهائی که پذیرفتهٔ‌همگان‌است آغاز کند وتناقض آنها را آشکارسازد استدلال آزماینده، از پندارهائی که ظاهراً حقیقت دارند وطرف گفتگو گمان می کند که دربارهٔ آنها دانش‌دارد ، آغازمی کند استدلال جدلی آنست که باعتبارپندارهائی که فقط ظاهراً پذیرفته شده‌اند ولی حقیقةً پذیرفتنی‌نیستند، نتیجه‌میگیرد » (۳۸ a ۱٦۵ تا b۷ ۱٦۵)

ارسطو، پس‌ازیادآوری‌اینکه‌چهارقسم اولی‌استدلال رادر کتابهای **آنالوتیکا وتوپیکا** بررسی کرده است ، به شرح استدلال سوفسطی می‌پردازد ومیگوید « هدف همهٔ کسانی که میخواهند در رد بوسیله گفتارپیروز شوند اینست که یا ۱- گفتهٔ طرف را رد کنند ، ویا ۲- اورا

(۱) Peri sophistikôn elenchôn (۲) didaskalikon (۳) dialektikon – که بایستی همان‌دیالکتیك زنون وروش‌اثبات مستقیم است ونه دیالکتیك‌افلاطونی (۴) peirastikon (۵) eristikon (۶) mathêmatos

مجموعهٔ متافیزیک چنانکه **آندرونیک** گرد آورده و بترتیب حروف الفبای یونانی، از **آلفا** تا **نو** بخش کرده است، مجموعه‌ای «سرهم کرده» است. **دیگر**، نشان داده است که این مجموعه شامل بخشهائی است که بسیاری از آنها با یکدیگر بستگی ندارند. **راس**، ارسطوشناسی نامی انگلیسی، با در نظر گرفتن بسیاری نهادهای دیگر، بخشهای **آلفا** و **بتا** و **گاما** و **اپسیلون** را یکدسته، بخشهای **زتا**، **اتا**، و **تتا** را یکدسته، و دو بخش **مو**، و **نو** را یکدسته شمرده و همهٔ این بخشها را بعلاوه بخش **یوتا**، جزء کتابی دانسته که خود ارسطو تنظیم کرده و برای درسهای خود دربارهٔ «متافیزیک» بکار برده است. دفتر **لامبدا** کتابی جداگانه است ولی میتوان آنرا نیز جزء همین «متافیزیک» شمرد، ولی دفتری که بحرف **آلفای** کوچک مشخص شده و همچنین دو دفتر **دلتا** و **کاپا** را میتوان از «متافیزیک» جدا دانست. علاوه بر این در داخل هر یک از این بخشهای چهارده گانه نیز گفتارهائی آورده شده که گاهی تکرار حرف بحرف گفتارهای بخشهای دیگر است و گاهی سرهم‌گونه بستگی با مجموعهٔ «متافیزیک» ندارد. اینک شرح کوتاه موضوع هر یک از دفترهای «متافیزیک».

دفتر اول (آلفا)ـ در این دفتر که صورت ابتدائی آن، نوشتهٔ دورهٔ اول زندگانی ارسطو است و در دورهٔ دوم کامل شده است نخست، تعریف دانش و احساس و تجربه و فن، و سپس، تعریف فلسفه آورده شده است. در این دفتر ارسطو، پس از بررسی گفتارهای فیلسوفان از **طالس** تا افلاطون، دربارهٔ علتهای مادی، فاعلی، و غائی سخن میگوید و سپس دربارهٔ چهارمین علت، یعنی علت صوری، بحث میکند و به **نظریهٔ ایده‌ها** خرده گیری میکند و کار افلاطون را که ایده‌ها را علت چیزها دانسته است

بسیاری از آنها فقط عنوان یك بحث کوتاه از یك کتاب هستند، بنابراین اگر ارسطو مثلا در بعضی از بحثهای مجموعهٔ ارگانون اشاره میکند که این موضوع را در «فیزیك» شرح داده‌ام، مراد او از «فیزیك» کتابی نیست که امروز با این عنوان در دست است و بزبانهای اروپائی ترجمه شده است بلکه بحثی از یکی از کتابهائی است که همهٔ آنها را **آندرونیك** «فیزیك» نامیده است

روبهم میتوان گفت که هر گونه دسته کردن نوشته‌های ارسطو، از نظر زمان نوشته شدن آنها و یا از نظر یکسانی موضوع آنها ، کاری دلخواهانه است و نمی تواند درست و دقیق باشد زیرا مثلا درهمین مجموعه که **آندرونیك** ، متافیزیك نامید است، بحثهائی یافت میشود که همه مورخان فلسفه آنها را جزء فیزیك و یا ارگانون می‌شمرند با اینهمه بعضی از مورخان فلسفه هم شرح نوشته‌های او مطابق با همین مجموعه‌هائی که آندرونیك گرد آورده میسر دارند و حال آنکه، چنانکه پس از این بیان داده خواهد شد، نتیجه اینگونه بررسیها فقط این خواهد بود که ارسطو نقاد و مورخ و عالم است ولی فلسفه‌ای نداشته است **یگر** مینویسد، این که در کتاب **کاتگوریا** برای نام کاتگوری «جا» نوشته شده در آموزشگاه (= **لوکیون**) نشانهٔ این است که کتاب **کاتگوریا** از آخرین نوشته‌های ارسطو است

اما از نظر موضوع میتوان گفت که **ارگانون** دنبالهٔ بحثهای کتابهای **پارمنید و تئت و سوفیست** افلاطون است یعنی میتوان پذیرفت که هستهٔ اصلی اندیشه‌های منطقی ارسطو در دورهٔ تحصیل در آکادمی افلاطون ساخته شده است

دفتر پنجم (دلتا) ـ این دفتر که کم و بیش قسمی لغت‌نامهٔ فلسفی است، هیچگونه رابطه‌ای با دفترهای دیگر مجموعهٔ متافیزیک ندارد و بعضی از مورخان فلسفه، آنرا بستگه اری به متافیزیک و بعضی دیگر بستگه اری به مجموعهٔ فیزیک می‌شمرند. در این دفتر، ارسطو سی مفهوم را تعریف کرده است ولی تعریف‌های او با هیچ قاعده و نظمی همراه نیست؛ و کوشش مورخان فلسفه برای دسته کردن منظم این مفهومها بجائی نرسیده است تریکو (۱) از گفتهٔ **سن توماداکن** (۲) می‌آورد که این مفهومها را میتوان به سه دسته تقسیم کرد ولی پس از آوردن این سه دسته میگوید که این طبقه‌بندی، دلخواه است. تقسیمات **سن توماداکن** چنین است «۱ـ مفهومهائی که نشان‌دهندهٔ علت‌ها هستند مانند اصل، علت، عنصر، طبیعت، و لزوم ۲ـ مفهومهائی که موضوعات فلسفهٔ اول و یا بخش‌های آنرا نشان میدهند مانند یک، باشند، جوهر، خود، روبرو گزارده‌ها پیش و پس، توانائی برای و ناتوانی از، چون، چند، نسبت ۳ـ مفهومهائی که تعیّنات بودن را نشان میدهند، مانند کمال (۱)»

دفتر ششم (اپسیلون) ـ این دفتر دنبالهٔ دو دفتر سوم و چهارم (گاما و دلتا) و از ساخته‌های دورهٔ اول زندگانی ارسطو است و در آن، ارسطو، پس از بحث کوتاهی دربارهٔ دانش نظری و عملی، اشاره‌ای به «خداشناسی» می‌کند و از باشندهٔ حقیقی و باشندهٔ اتفاقی سخن میگوید

دفتر هفتم (زتا) ـ موضوع این دفتر بحث دربارهٔ جوهر است و در اینجا گفته میشود که جوهر، همانا جنس و یا ماده و یا کلی و یا جزئی و

---

(۱) J Tricot «متافیزیک ارسطو» کتاب اول صفحه ۲۴ مقدمه

(۲) ـ Saint Thomas d Aquin از فیلسوفان دوره اسکولاستیک فلسفه او پس از این شناسانده خواهد شد

نادرست مىسمرد ، درىاىان اس‌دو ر، ارسطومىگوىد كه براى هرجىر، وفط جهارعلت ىافت مىسود

دفىردوم ــ اس‌دفىر كه ىا حرف آلفاى كوجك مسحص مىسود ، جىانكه گفىه سد، افرايه‌اى اسب كه عنوان آنرا از « مىافىزىك » جدا داىسىه‌ اند . دفىر ارسطو كىابى دربارهٔ آموزش فلسفه و دسواری‌هاى بررسى هاى فلسفى ساں مىكند و سىمار داىسىں علت ها را نادرست مى‌سمرد ، وهمحىں روس بررسى فلسفهٔ طبيعت را عرصه‌مىكند ومىگويد دراىں بررسى، ىابدازمفهوم **Phusis** آغاز كرد

بعصى ازارسطوسىاسان اىں‌دفىرراىوسىه ارسطو ىمىداىىد، **دىگر** آنرا ىادداسىهائى مىداىد كه ىكى از ساگردان ارسطو از سخىان اسىاد فراهم كرده اسب

دفىر سوم (ىا) ــ اىں‌دفىرسرد. دوره‌اول زىدگانى ارسطو ىوسىه سده وموصوع اصلى‌آں **aporia** ىعىى«مسكلاب بى‌درزو» اسب وارسطو جهارده نمونه ازاىں‌مسكلاب را دراىں دفىر آورده ودر بارهٔ آنها بحب كرده اسب

دفىرجهارم (گاما) ــ صورب ابىدائى اين دفىر سر دردورهٔ اول زىدگانى ارسطو ىوسىه‌سده وبعدهاكامل‌سده‌اسب . دراىں‌دفىر،ارسطودر بارهٔ‌بودن، جون بودن، بعىى بودن‌بطوركلى بحب‌مىكند، وهمحىں اصل‌هاى اررىده‌واصل‌بحالف‌راىررسى‌مىكند، راه‌حل بعصى از«مسكلاب» راكه در دفىر **ىىا** آورده ىود ، نسان مىدهد و سں از نقد نطرىه‌هاى هراكلىب و سوفسىب ها (پروتاگوراس) به سرح اىات ىا مسىقىم اصل بحالف و همجىىں ساں‌اصل«محال (ىودں) صورب سوم » مى‌بردارد

طرح کرده است و معناهای متفاوت مفهوم «جوهر» را بررسی کرده و دربارهٔ سه معنای هیولا وصورت بحث کرده‌است وعلاوه بر این، از همانی علت‌ها درهمه‌جا یعنی این که علت، چون علت، درهمه جا، یك وهمان است، سخن گفته وضمن بررسی مفهوم نخستین علت جنباننده ومحرك بدون حرکت که همان خدا است، دربارهٔ هوش خدائی و«نیك» نیز بحث کرده است. موضوع اصلی دفتر لامبدا، خداشناسی است و در این دفتر دوازدهم کتاب متافیزیك است که نظریهٔ نهائی ارسطو دربارهٔ مفهومهائی که زمینه«تحلیلات» او هستند آورده شده‌اند.

دفتر سیزدهم (مو) وچهاردهم (نو)ـ موضوع این دودفتر بررسی نظریهٔ ایده ها وعددها است وبسیاری ازبخشهای آنها تکرار حرف بحرف دو دفتر اول وسوم هستند. از این نکته که دردودفتر اول وسوم، ارسطو هرجا که ازسخن خودسخن میگوید،میگوید«ما افلاطونیان»ولی دردفتر سیزدهم وچهاردهم میگوید « افلاطونیان»، نتیجه گرفته‌اند که این دو دفتر ازنوشته‌های دورهٔ دوم ویاحتی‌دورهٔ سوم زندگانی ارسطوهستند. در دفترسیزدهم‌ارسطو پس‌ازآوردن‌تاریخ کوتاه سیستم افلاطون‌به‌نقدنظریه او دربارهٔ ایده‌ها می‌پردازد وهمین بحث را تا آخر باب سیزدهم ودردفتر چهاردهم دنبال می‌کند. یگر ازراه مقایسهٔ بعضی‌ازبخشهای دفترلامبداو نو (۱۲و۱۴) به‌نتیجه‌های‌جالبی‌رسیده‌است که ضمن شرح‌فلسفهٔ ارسطو بانها اشاره خواهدشد.

برای‌آسانی‌بیشتر بازبینی بررسی‌های‌ارسطودرمجموعهٔ‌متافیزیك خلاصهٔ بخش‌های ۱ تا ۸ دفتر اول، که یکی از مهم‌ترین دفترهای این مجموعه‌است، دراینجاآورده‌میشود؛ موضوع گفتارهای دیگر آن‌ضمن

با بخش‌های آن نیست، بلکه آنست که هر چیز با آن هست (= ماهیت **to ti estin**) وماهیت، همان صورت است و مراد ارسطو از صورت، در اینجا، «ماهیت هر باشنده ، یعنی جوهر اولی آنست »

دفتر هشتم (اتا) - این دفتر، دنبالهٔ دفتر هفتم و پیش درآمدی بر نهم است و از همینجاست که بعضی ارسطو شناسان، این سه دفتر را بهم پیوسته میدانند . در دفتر هفتم، ارسطو، جوهر را همان ماهیت شمرده بود، یعنی جوهر از نظر سکون و پایندگی و پایداری بررسی شده بود ولی در دفتر هشتم بحث دربارهٔ طبیعت ماده و صورت بیشتر کشیده میشود و گفته میشود که صورت علت فاعلی است و باشنده را از «توانائی» به «کار» گذر میدهد

دفتر نهم (تتا) ـ بحثهای دفتر هشتم دربارهٔ « به‌توانائی(۱) » و «به‌کار(۲)» در این دفتر نهم دنبال میشود و با بحثی کوتاه دربارهٔ حقیقت و دروغ (= خطا) پایان می‌یابد

دفتر دهم (یوتا)- در این دفتر، ارسطو دربارهٔ «یك» و «بسیار» سخن میگوید و پس از اشاره به طبیعت «یك»، دو مفهوم « یکی» و« بسیاری »را روشن میکند و دربارهٔ مساوی، کوچکتر، و بزرگتر بحث میکند

دفتر یازدهم (کاپا)- اصالت این دفتر هم روشن نیست، بعضی آنرا از ارسطو نمیدانند و بعضی دیگر، آنرا تجدید نظری میدانند که ارسطو در «فیزیك» کرده است، زیرا موضوع آن بیشتر دربارهٔ تغییر و حرکت است که در مجموعهٔ فیزیك به تفصیل آورده شده است

دفتر دوازدهم (لامبدا)-در این دفتر، ارسطو مشکل «جوهر» (**ousia**)را

---

(۱) **dunamis** را معمولا به «قوه» ترجمه می‌کنند ولی از آنجا که «قوه» را میتوان نسبت به جوهر، عرض دانست و حال آنکه توانائی ذاتی است، بهتر است که ترجمهٔ درست آن یعنی «به‌توانائی» را در اینجا آورد. شد (۲) **energeia** که در اصطلاح «فعل» گفته میشود

بسیار، یک «زبردریافت (۱)» کلی درست میشود که در جاهای همانند بکار رفتنی است. از نظر عملی، علم با تجربه تفاوتی ندارد و چه بسا مردم با تجربه که موفقیت بیشتری دارند تا کسانی که «دارندهٔ سخن (۲)» هستند ولی تجربه ندارند. علت این است که تجربه، شناسائی جزئی است و علم شناسائی کلی و عمل با جزئی سروکار دارد، زیرا کسی که پزشک او را معالجه میکند انسان بطور کلی نیست بلکه مثلا سقراط یا کاللیاس یا فرد دیگری است.

با این همه، ما، مردم با علم را برتر از مردم با تجربه میشمریم، زیرا در اندیشهٔ ما، دانائی، در همهٔ مردم، همراه دانستن (۳) است. (مردم) با تجربه، بخوبی میدانند که یک چیز هست ولی نمیدانند چرا (هست) ولی مردم با علم، چرا؟ و علت را میشناسند؛ و از این رو آنچه داناتران را دانا تر میکند آمادگی برای عمل نیست بلکه «سخن داشتن» و شناختن علتهاست و نشانهٔ دانندگان (۴) همانا توانائی آموزاندن است و از اینجاست که ما، علم را بیشتر از تجربه، دانش میشمریم زیرا مردم با علم اند که میتوانند آموزش دهند و به دیگران از این گذشته، ما هیچیک از احساسهای خود را، با آنکه آنها مایهٔ شناختن چیزهای یکفرد میسازند، دانائی نمیشمریم، زیرا احساس نمیتواند چرای چیزها را بما گزارش دهد و فقط حس میکند که آتش گرم است ولی

---

(۱) hupolêpsis بعضی از مترجمان این کلمه را «قضاوت» ترجمه کرده اند که درست بنظر نمیآید و hupolêpsis جامع معانی گمان و پندار کم‌وبیش کلی است و با در نظر داشتن ترکیب این کلمه از دو بخش hupo به معنی زبر و lêpsis یعنی گرفتن دریافتن و دریافت کردن ترجمه درست آن همان زبر دریافت است که بصورتی کلی ولی باریک است که از تجربه‌های جزئی کم‌کم ساخته شده است (۲) logon echein سخن به معنای زبر منطقی است و دارنده سخن یعنی کسیکه منطق چیزها را بنماید (۳) eidenai (۴) eidotos

گزارش «فلسفهٔ ارسطو» روشن خواهد شد

ارسطو میگوید «همهٔ انسانها، به گوهر(۱)، خواهان دانستن(۲) اند و نشانهٔ آن اینست که حس کردن، خوشایند است، و نه تنها از سودی که برای ما دارد، بلکه بخودی خود، وازهمه بیشتر، دیدن ولی نه برای سود عملی آن بلکه آنگاه که قصد هیچگونه کردار نداریم، بازهم دیدن را بهمه (حس‌ها) برتری میدهیم علت این چگونگی اینست که بینائی، بیش از حواس دیگر، ما را بشناختن (چیزها) میرساند و تفاوتها را برای ما آشکار میکند

جانوران، بگوهر، دارندهٔ حس هستند، و در برخی از آنها این حس بهیاد نمیرسد و در برخی دیگر میرسد، اینها از آنها باهوشتر و برای آموختن آماده‌ترند جانوران فقط از خیال(۳) و یاد بهره دارند ولی به شناختن تجربی (۴) نمیرسند وحال آنکه نوع انسان از فن (۵) و خردورزی(۶) نیز بهره‌مند است برای انسانها، تجربه از یاد ساخته میشود زیرا (چندین بار) بهیادآمدن یك وهمان چیز، در پایان کار، تجربه را میسازد، و تجربه، کم و بیش، همانند دانش و علم است با این تفاوت که دانش وعلم از تجربه میآیند علم بدینسان ساخته میشود که از تجربه‌های

(۱) phusei ذاتست Phusis است که معمولا «طبیعت» ترجمه میشود ولی از آنجا که بطبیعت بمعنای کلی در اینجا معنا ندارد اینست که برای دورماندن از ابهام واژ «گوهر» که بمعنای طبیعت جزئی یعنی ذات است و در شکند گمانیك ویچار (بخش دهم) وهمچنین در ادبیات فارسی بهمین معنا آمده است بکار برده شد حافظ میگوید عارف از پرتو می راز نهانی دانست گوهر هر کس از این لعل توانی دانست یعنی بکمك شراب لعل رنگ میتوان بنهاد هر کس پی برد (۲) eidenai از ریشهٔ eidô بمعنی دانستن شناختن و نگاه کردن است (۳) phantasia (۴) empeiria (۵) technê بمعنای فن و هنر است ولی در اینجا بمعنای علم است بمعنای شناسایی کلی چیزهای تجربی (۶) logismos

است بفهمند؛ ویا کسانی را که درهمه‌دانش‌ها دقیق‌تر و باتبحر از دیگران بتوانند علت‌ها را توضیح دهند؛ ویا کسانی را که دانش را برای خود دانش بخواهند وبه‌برای نتیجه‌آن ودانش‌برای دانستن‌و نه برای نتیجه، بدانائی نزدیکتر است؛ وهمچنین‌دانش برتر دانش جامع‌تر، بیشتر بدانائی نزدیك است تا دانش دانش‌هائی که جزء آن هستند از اینها که گفته شد، برمی‌آید که دانش هرچه کلی‌تر باشد بیشتر بدانائی نزدیك است اما دارا بودن این دانش کلی برای مردم، دشوارتر از هرچیز است زیرا موضوع آن‌از احساس بسی‌دوراست علاوه براین‌موضوع یك دانش هرچه اولی‌تر باشد، آن دانش دقیق‌تراست، زیرا هردانش که از اصل‌های ساده‌تر آغازشود ، دقیق‌تر از دانشی‌است که ازشمارهٔ زیادی‌اصل آغازشود مثلا حساب دقیق‌تر از هندسه است یك دانش هرچه بیشتر به علت‌ها نظرداشته باشد، آموزنده‌تر است زیرا آموزگار کسی است که علت‌های یك‌چیز را میگویند علاوه براین‌دانستن ودانش‌دانستن، بسانهٔ اصلی‌دانش‌است که بیش از هرچیز دیگر شناختنی است وشناختنی‌ترین چیزهاهمانا نخستین علتها واصلها هستند زیرا با اینهااست که همهٔ‌چیزها شناخته میشوند ونه برعکس، یعنی اینکه اصل‌ها بوسیله چیزهائی که زیر آنها هستند، شناخته می شوند. برترین دانش که فرمانروای همه دانش‌های وابسته بخود است، آنست که می‌شناسد که هرچیز برای‌چه مقصود است یعنی‌علت‌غائی هرچیزرا می‌شناسد واین‌مقصود همانا نیك هرچیز جزئی است وبطورکلی‌طبیعت، برترین نیك است

از این‌نشانی‌ها که آورده شد میتوان پی‌برد که دانشی که ما در جستجوی آن‌هستیم باید دانشی‌باشد که به‌نخستین‌اصل‌ها وعلت‌ها نظر

نمی‌دانند چرا گرم است. پس از همه جا است که مردم به تحسین کسانی که به علم آن سوی احساس عمومی رسیدند آفرین گفتند؛ اما نه برای اینکه آن علم سودمند بود بلکه به علت دانائی کسانی که آن را کشف کرده بودند.

کم کم علم‌های تازه کشف شدند که بعضی از آنها برای احتیاجات زندگانی و بعضی دیگر برای راحتی مردم (بکار میرفتند) و کشف کنندگان علم‌هائی که برای خوشایند ساختن زندگانی بود، داناتر از کسانی شمرده می‌شدند که علم آنها فقط برای احتیاجات زندگانی، سودمند بود؛ و از اینجا است که پس از کشف علم‌های گوناگون، دانش (۱) هائی کشف شدند که نه برای خوشی و نه برای احتیاجات زندگانی بکار میرفتند و این علم‌ها در کشورهائی (۲) کشف شدند که مردم آنها آسایش بیشتر داشتند (۳)»

بنابراین توضیحات، ارسطو میگوید که مردم با تجربه، برتر از کسانی هستند که فقط احساس دارند و مردم با علم، برتر از مردم با تجربه هستند و معمار برتر از کارگر دستکار است و (دانندگان) علم‌های نظری، برتر از (دانندگان) علم‌های عملی هستند؛ و اضافه میکند که دانائی، دانش دربارهٔ بعضی علت‌ها و اصل‌ها است، و برای مشخص کردن این اصل‌ها و علت ها، میگوید «مردم کسانی را دانا میدانند که یا همه چیزها را، تا آنجا که ممکن است، بشناسند، بدون اینکه دربارهٔ یک یک آنها دانش داشته باشند؛ و یا کسانی را که چیزهائی را که فهمیدن آنها دشوار

(۱) تفاوت علم و دانش در صفحه ۳۶ تا ۳۶۴ کتاب اول روشن شده است (۲) ارسطو فقط از مصر نام برده است (۳) متافیزیک ۲۵ b ۹۸۱ تا ۲۲ b ۹۸۱

بررسی کرده و بحث از **تالس و آناکسیمن و هراکلیت و پارمنید و امپدوکلس و آناکساگور و لوکیپوس و دموکریت و فیثاغوریان** نام می‌برد و سخنان آنان را بررسی می‌کند. نظریه‌های این فیلسوفان در کتاب اول آورده شده، دراینجا فقط گفته میشود که بگفتهٔ ارسطو، این فیلسوفان، فقط، یک یا دو قسم علت را می‌شناختند که همانا علت‌مادی یاعلت‌فاعلی ویاهردو اینهاباهم بوده‌است برای بعضی‌از آنان، این‌علت‌ها یک‌وبرای بعضی‌دیگر، دو، ویا«بسیار»بوده است مثلا تالس، علت مادی را فقط آب وآناکسیمن، فقط هوا و هراکلیت، فقط آتش وپارمنید، فقط «یک» وآناکساگوروامپدوکلس واتمیست‌ها آنرا «بسیار»می‌پنداشتند. علت فاعلی‌نیز مثلا برای‌آناکساگور، یک، یعنی فقط‌نوس، وبرای امپدوکلس، دو، یعنی‌مهروستیزه بوده است.

بعقیدهٔ ارسطو«فیثاغوریان نیز بهمین معنا، سخن گفته‌اند واز دو اصل (= علت) نام برده‌اند ولی دو نکتهٔ زیررا به‌گفته‌های دیگران افزوده‌اند. اینان‌می‌اندیشیدند که باحد وبی‌حد، باشندگان جداگانه چون‌آتش وآب ویاعنصرهای دیگر نیستند بلکه، بی‌حد (۱)ویک،خود جوهر چیزها هستند؛ واز اینجاست که اینها می‌گفتند که عدد، جوهر همه‌چیزهااست، واین‌فیلسوفان بودند که برای‌نخستین باردربارهٔ«آنچه (یک‌چیز) بآن‌هست» (= ماهیت) سخن گفتند وحدآنرا معین کردند ولی‌دراینکار سخت‌ساده‌اندیش‌بودند وآنراسطحی‌ساختند» (۹۸۷a۱۴تا ۹۸۷ a ۲٤)

دربخش سیزدهم، ارسطوبه نقدنظریهٔافلاطون دربارهٔعلتها می‌پردازد وچنین‌میگوید:

---

(۱) apeiron

داشته باشد، زیرا یک چیز، یکی از علتهاست» (982 a 7 تا 982 b 1)

ارسطو اشاره می‌کند که این دانش نمی‌تواند دانش سازنده(۱) باشد و یادآوری میکند که «شگفتی است که مردم را در گذشته و اکنون به فلسفیدن کشانده است نخستین اندیشندگان برای رهائی از نادانی به فلسفیدن پرداخته‌اند و دانستن را برای دانستن می‌جسته‌اند و نه برای سود آن.»

در بخش سوم این دفتر آلفا، ارسطو بر آن میشود که اقسام علت‌ها را روشن کند و چنین میگوید:

«علت، در چهار معنا گفته میشود. بیک معنا، مراد از علت همانا جوهر است و آنچه (یک چیز) بآن هست(۲)؛ بمعنای دیگر، علت همانا هیولا(۳) و یا زیر کش(۴) است؛ بمعنای سوم، علت همانا آغاز حرکت است؛ بمعنای چهارم که روبرو گرداندهٔ معنای سوم است، علت همانا آنچه (یک چیز) برای آن (هست)(۵) و یا «نیک»(۶) است که مقصد هرگونه شدایش و حرکت است» (983 a 25 تا ۳۵)

ارسطو میگوید از این چهار علت در کتاب «دربارهٔ طبیعت» (۷) سخن گفته‌ام و در اینجا میخواهم نظر کسانی را که پیش از من فلسفیده‌اند

---

(۱) epistêmê poietike درجای دیگر میتوان این عبارت را دانش شعری ترجمه کرد ولی در اینجا یعنی دانش سازنده یعنی دانشی که عملی را میسازد
(۲) to ti ên einai (۳) hulê (۴) hupokeimenon (۵) مراد علت غائی است (۶) tagathon (۷) ارسطو عنوان این کتاب را Peri phuseôs نوشته است و همین عنوان را در 983 b تکرار کرده است در مجموعه‌ای که بنام «فیزیک» ارسطو معروف شد این بحث در دفتر دوم بخش سوم سطر هفتم ببعد (II 3,7) آورده شده است ولی این اشاره دلیل کافی این نیست که مجموعه «فیزیک» پیش از مجموعه «متافیزیک» نوشته شده است

پایه‌های میانگین هستند و از یکسو با چیزهای حس شدنی و از سوی دیگر، با ایده‌ها تفاوت دارند چیز ریاضی، برخلاف چیز حس شدنی همیشه همان و بی‌جنبش است، و برخلاف ایده‌ها که پایه‌های یك و «یك» هستند، «بسیار» همانندها است

از آنجا که ایده ها، علتهای چیزها هستند، افلاطون می‌پذیرفت که «ساده»(۱) ایده‌ها، «سازهٔ» همهٔ پایه ها است و پذیرش «کوچك و بزرگ»، هیولا (= اصل وعلت مادی) و «یك»، جوهر (= اصل صوری) است زیرا اعداد ایدآلی با بهره داشتن «کوچك و بزرگ» از «یك» می‌آیند در این که «یك» جوهر است و به صفت چیز دیگری که گفته میشود «یك» است وهمچنین در اینکه عددها، علتهای جوهر چیزهای دیگر هستند افلاطون با فیثاغورسیان هم‌عقیده است

تفاوت افلاطون با آنها این است که فیثاغورسیان، بی‌حد را یك مبدا نیستند ولی افلاطون، بجای آن، «دوئی کوچك و بزرگ» را گزارد وهمچنین گفت که عددها بیرون از چیزهای حس شدنی هستند، وعددهای ریاضی میانگین این دو اند، وحال آنکه فیثاغورسیان میگفتند که خود چیزها عدداند

اینکه افلاطون نه نسبتاً «یك» وعددها را از جهان حس شدنی جدا داشت و اینکه ایده‌ها را اندرون (فلسفه) آورد، از اینجاست که سنجشهای(۲)

---

(۱) stoikeia ـ فیلسوفان مشرق زمین این واژ را که بمعنای عنصر اولی چیزها است عربی کرد اند و اسطقس و نسبت اند واژ آنجا که ترجمه این واژ در اینجا به عنصر و با مفردات اولی درست نیست است که با باید اصطلاح اسطقس بکار برد شود و با واژ «ساده» که معادل مرکب است در این معنا علم شود (۲) skepsis در لغت بمعنای مشاهده ملاحظه آزمون و تکرست و تردیدو های بعد است که نخست معنای خودداری از قضاوت سریع و سپس بمعنای شك بکار رفته است در اینجا بمعنای سنجش است

«پس از اینها، کار افلاطون پدید می‌آید که اغلب با نظریهٔ فیثاغورسیان سازگار است ولی نکته‌های خاص خود دارد که از فلسفهٔ دستهٔ ایتالیائی جدا است. افلاطون، از جوانی با کراتیل دوست شد، و این کراتیل با عقیده‌های هراکلیت آشنا بود. افلاطون بر پایهٔ این عقیدهٔ هراکلیت که همهٔ چیزهای حس‌شدنی همیشه «در جریان» هستند و نمی‌توانند موضوع دانش باشند، وفادار ماند. از سوی دیگر، آموزش سقراط را پذیرفت. سقراط که با چیزهای اخلاقی سروکار داشت با آنکه به‌هیچ‌روی به «کل طبیعت(۱)» توجه نداشت ولی درحوزهٔ طبیعت نیز کلی‌ها(۲) را جستجو می‌کرد. سقراط بر آن شد که برای نخستین بار، از راه اندیشه به‌حد (= تعریف) چیزها دست یابد. افلاطون، آموزش سقراط را پذیرفت ولی عقیده‌های اولی او (= نظریهٔ هراکلیت) اورا به این اندیشه کشاند که این کلی‌ها که سقراط درجستجوی آنها است، باید درجای دیگری، جز در چیزهای حس‌شدنی، جستجو شود. بنظر افلاطون، کلی‌ها در هیچیک از چیزهای حس‌شدنی ونک، که همیشه در تغییر هستند، یافت نمی‌شود. افلاطون، کلی‌ها را ایده (۳) نامید و گفت که همهٔ چیزهای حس‌شدنی از ایده‌ها، جدا هستند ولی همهٔ آنها نام خود را از ایده‌ها دارند یا «بهره‌داشتن» از ایده‌ها است که چیزهای حس‌شدنی، هستند. افلاطون، فقط نام را تغییر داده است زیرا فیثاغورسیان نیز می‌گویند که باشنده‌ها با تقلید از اعداد، هستند اما اینکه این «بهره‌داشتن»(۴) و یا «تقلید»(۵) از ایده‌ها، چیست، دربارهٔ آن هیچکدام از آنها (= افلاطون و فیثاغورسیان) تصمیمی نگرفته‌اند

افلاطون، «چیزهای ریاضی (۶)» نیز می‌پذیرد و می‌گوید که اینها

---

metexis (۴) **idea** (۳) **katholou** (۲) **holês phuseôs** (۱)
mathêmatika(۶) این دو واژه هیچ‌رو همنام یعنی هم‌معنا نیستند **mimesis** (۵)

اس‌دو«عنصر» (یعنی «یك» ودوئی) راعلت‌خوبی(۱) وبدی‌سمرده‌است »
(۳ a ۹۸۷تا۲۵ a ۹۸۸)

ي ـ «فیزیك» و «علوم طبیعی»

فیزیك‌بمعنای عمومی، چنانکه **راس** (۲) می‌نویسد« علمی‌است که باچیزهائی که هستی جداگانه دارند ولی نی تغییر نیستند سروکار دارد. این‌چیزها «جسمهای‌فیزیکی» یعنی‌طبیعی‌هستند، وجود سرچشمهٔ حرکت وسکون‌خوداند. دربارهٔ فیزیك‌باین‌معنا که بعرنه‌سدارسطو چندین کتاب نوشته است که همهٔ آنهامجموعه‌ای یگانه‌اند ، ازروی گفتهٔ ارسطودرآغاز کتاب «جوشناسی» پیداست. ارسطودراینجا میگوید که ۱. علتهای‌اولی طبیعت وحرکتهای طبیعی بطورکلی را ، دردفترهای ۱و۲ ودفترهای ۳ تا ۸ کتاب معروف «فیزیك» بررسی کرده است، ۲ـ نظم وجنبش اختران رادردفترهای ۱ و۲ وشمارهٔ عنصرهای جسمانی وطبیعت آنها و تبدیل آنها یکدیگررا دردفترهای ۳ و٤ کتاب « دربارهٔ آسمان » ، ۳ـ پیدایش درآمدن وازمیان رفتن را درکتابی که بهمین نام‌نوشته است، ارسطواضافه میکند که دراین کتاب «جوشناسی» برآنست که ٤ ـ چیزهائی راکه مطابق باطبیعت صورت میگیرند ولی طبیعت آنها کمتر ازچیزهای‌آسمانی، منظم‌است بررسی کند، و۵ـ دربارهٔ جانوران و گیاهان ، بطورکلی ومطابق با اقسام‌آنها در کتابهای « درباره جانوران» وغیره سخن بگوید »

---

(۱)ارسطو در اینجا واژ eu را بکار برد که هم به وهم معنای «خوب» است در فارسی eu و tagathon نك و همان نیستند (۲) راس « ارسطو » چاپ لندن ۱۹۵۶ صفحه ۶۲

او منطقی بودند، در این سخنان او (= فیثاغوریان) دنبالکیشان را نمی‌شناخت و از «یک»، ازسوی دیگر، افلاطون «دوئی نامعین» را از گوهری دیگر شمرد، از اینجاست که عددها، بجز عددهای اولی، (۱) از آسانی از دوئی زائیده میشوند.

اما گفته این فیلسوفان از «خوب سخنی (۲)» نیست و برخلاف واقعیت است زیرا از اینها، از هیولا (۳)، (چیزهای) بسیار میسازند و صورت (ایده) را فقط یکبار بکار میبرند ولی آشکار است که از یک هیولا فقط یک میز ساخته میشود و حال آنکه سازنده که صورت را بکار میبرد، با یک ایده (= صورت)، بسی میز میسازد.

این بود نظر افلاطون، و از آن برمی‌آید که افلاطون فقط از دو قسم علت سخن گفته است (٤) از علت صوری و علت مادی. ایده‌ها، علت صوری چیزها هستند و «یک» علت ایده‌ها است. «دو بزرگی» مادی چیزهای حسی است که ایده‌ها صورت آنها هستند و «دو بزرگی» ایده‌ها که «یک»، صورت آنها است، همانا دوئی کوچک و بزرگ است. علاوه بر این، افلاطون،

---

(۱) چنانکه D Ross میگوید ارسطو فراموش کرده است که عددهای طاق نیز ترکیبی هستند و از دوئی کوچک و بزرگ ساخته میشوند (۲) eulogon
(۳) گرفتاری ارسطو از اینجا است که میخواهد نظریه ایده ها را فقط در معنای علت بفهمد و گرنه خود او نیز میداند که هیولا چیزی نیست (۴) W D Ross
مینویسد ارسطو با گفتن اینکه افلاطون فقط علت مادی و علت صوری را شناخته و علت فاعلی و علت غائی را نپذیرفته بوده است نسبت بافلاطون بی انصافی میکند. نکته اینست که ارسطو تفاوت نظریه خود و نظریه افلاطون در از جداگانه بودن ایده ها و چیزهای یکدیگر را چنان جدی حس میکرد که در قضاوت این جنبه دیگر نسبتتم افلاطون یعنی اینکه **هوس** آخرین علت فاعلی هر چیز و **نیک** نیز علت غائی هوس است به تعدادی کسانید شده است — نگا کنید بکتاب **راس** «نظریه افلاطون درباره ایده ها» چاپ اکسفورد ۱۹۶۱ صفحه ۲۳۹

سوی چیزهائی که بخود روشن و شناختنی هستند، رفت. اما آنچه برای ما روشن و آشکار است، آمیخته‌تر است وفقط پس از تجزیهٔ این آمیخته است که اصل‌ها و عنصرهای آن هویدا میشود؛ وازاینرو باید از کلی‌ها (۱) به «یک»ها رفت؛ زیرا کل(۲) بر پایهٔ حس شناخته میشود و کلی نیز قسمی کل است وشامل «بسیار» است که چون بخشهای آن هستند» (فیزیک ۱۸٤ a ۱۰، I / تا ۱۸٤ b ۱٤)

کتاب «درباره پیدایش وازمیان‌رفتن(۳)» دارای دو دفتر است دفتر اول دارای ده بخش ودفتر دوم دارای یازده بخش است. بخش اول دفتر اول با این گفتار آغاز میشود «باید علتهای پیدایش (٤) وازمیان رفتن چیزهائی را که بطور طبیعی زائیده میشوند وازمیان میروند بشناسیم وهمچنین حد آنها را معین کنیم وعلاوه براین، باید به افزایش و دگرشدن را بررسی کنیم تا ببینیم که هریک از این مفهومها چه معنائی دارد و آیا میتوان گفت که دگرشدن وساخته‌شدن (=زائیده شدن)، یک و همانست و یا اینکه هر کدام طبیعتی جداگانه دارند »
(۳۱٤ a ۱ تا ۷)

---

(۱) katholu (۲) holon - ارسطو در اینجا منطق کلی نمیفهمد بلکه «کلی» حس‌شدنی که همان کل است در نظر دارد و از همین جاست که گفتار او با گفته هائی که در آنالوطیقای دوم (دفتر اول بخش اول و بخش ۲۴) درباره کلی گفته است تناقض دارد. در اینجا میخواهد بگوید که چیز حس‌شدنی که یک است یعنی کل است آمیخته‌ای است از چیزهای دیگر و این آمیزش چنانست که گوئی این بسیار یعنی اجزاء آمیخته‌شده باهم بخشهای آن کل هستند یعنی اینها جزئی‌ها و کل کلی آنها است (۳) Peri geneseôs kai phthoras یعنی زائیده شدن و ازمیان رفتن که کون و فساد ترجمه کرده اند
(۴) واژه یونانی genesis هم بمعنای زائیده شدن هم بمعنای ساخته شدن وهم بمعنای پیدایش وهم بمعنای هستی درآمدن است ولی در زبان فارسی نمیتوان این واژه را همیشه یکسان ترجمه کرد وازاینرو درهر مورد مناسب به یکی از چهار معنای بالا ترجمه خواهد شد

بحث تفصیلی دربارهٔ همهٔ این کتابها ضروری نیست و در اینجا فقط بموضوع دو تای آنها یعنی «فن سماع طبیعی(۱)» و« دربارهٔ بهستی در آمدن و از میان رفتن» اشاره میشود

چنانکه از گفتهٔ راس آورده شد کتاب معروف به « فیزیك » دارای دو مبحث اصلی است که یکی « درباره طبیعت (۲) » و دومی « دربارهٔ حرکت (۳) » نامیده شده است و در این دو مبحث ، ارسطو دربارهٔ هیولا وصورت، « توانائی» و«کار» ، علت‌های چهارگانه، تصادف، حرکت، نامعین ، جا، خلاء ، زمان ، و نخستین حرکت‌دهنده ، بحث کرده است

برای نشان دادن روش بررسی وسبك نویسندگی ارسطو در این کتاب «فیزیك»، فقط پیش‌درآمدمبحث‌اول آن در اینجا آورده میشود و نظریهٔ کلی اودربارهٔ فیزیك یعنی جهان وطبیعت ضمن شرح فلسفهٔ او آورده خواهدشد ارسطومیگوید «دانستن(٤) ودانش‌داشتن(٥) مطابق با روش، دربارهٔ اصلها ، علتها وعنصرها (٦)، آنگاه بدست‌می‌آید که‌این اصلها، علتها، وعنصرهاساخته‌شده‌باشند یعنی‌مانك‌چیزرا‌نمی‌شناسیم مگر آنکه به‌اصلها، علتها وعنصرهای آن پی برده باشیم، وازاین رو دانش‌داشتن « دربارهٔطبیعت » نیز به‌معین کردن‌حد اصلهای آن‌است

چنین‌است که باید ازچیزهائی که برای‌ما ساختنی‌تر وروشن‌تر هستند، بسوی چیزهائی که بخود روشن‌تر و ساختنی‌ترهستند ، رفت، زیرابرای‌ماساختنی‌بودن، همانامطلقاساختنی‌بودن‌نیست، وازاینجاست که باید ازچیزهائی که بخود کمتر روشن و برای‌ما بیشتر روشن‌اند ،

Peri Kinêseôs (۳) peri phuseôs (۲) Phusikê akroasis (۱)
stoicheia (۶) epistasthai (۵) eidenai (۴)

مرای روس کردن عل‌های‌بهس ی‌در آمدن، ارسطو لارم میداند که بحسب ارسه‌مفهوم ماس(١)، آمیرس (٢)، وتأثیر (٣) سحن نگوید بعقیدهٔاو،تماس بمعنای حاص یعنی برحوردذوات های(٤) ـوحیز سکدیگر وودراین‌معنای حاص، فقط حیرهائی که محل(٥) معین واندازه دارند ، میتوانند بایکدیگرتماس داشته باشند وازآنجا که‌محل داشتن‌یعنی بالا وپائین ویاامتداد‌ها بودن، یعنی‌سبك وسنگین‌بودن، پس‌فقط جسم‌های عیرپذیر، بایکدیگرتماس، بمعنای‌حاص، دارند واین تماس، دوطرفه است بمعنای دیگر، تماس‌جیرهای ریاضی وهمچنین‌تماس یك‌طرفه ، یعنی بلا حرکت ماندن بدون حرکت داده شدن وبدون تأثیرونأثیر وبدون تغییر حوئی، حرکاتکه‌میان‌عوامل‌سپهر بالا یاعوامل سپهر«زیر ماه » درکاراست، سرتماس است

دربارهٔ آمیزش، ارسطوپس‌ازیادرست‌شمردن این گفته که‌آمیزش ناممکن‌است، میگوید که درآمیزش ، جیزهای‌بهم‌آمیخته، نه ازمیان رفته‌اندونه‌چنانکه پس‌ازآمیزش‌بوده‌اند، باقی‌هستند‌بلکه«نیروهائی» همان‌اند که بوده‌اند وازراه تجزیه دوباره‌همان‌میشوند آمیزش، همانا احتلاط یعنی‌درهم‌ریختگی، سب وحیزهائی‌رامید وان‌درحالت آمیختگی دانست که همورروی‌یکدیگر مؤثر باشند ، وآمیختهٔ آنها بآسانی بخش پذیر باشد، وهمهٔ آنها باهم درحال‌تعادل مقداری باشند تعریف ارسطو ازآمیزش،روبهم‌همانست که امروزدر کیست‌سیمیائی‌بامیده‌میشودومعادل احتلاط میکانیکی‌است

---

(١) haphês (٢) mixis (٣) poiesis بمعنای‌ساختن وآفریدن است ولی در اینجا بمعنای تأثیر استکه روبرو گرارد با ر است (۴) eschata
(٥) thesis

در این دفتر اول ، ارسطو پس از بررسی نظر **آناکساگوراس و امپدکلس و لوکیپوس و دموکریتوس** و افلاطون، می‌پرسد آیا هستی درآمدن، دگرشدن، و افزایش یافتن‌ها و همچنین تحول اضداد از این جا است که آنها از عنصرهای (۱) بخش‌ناپذیر ساخته شده اند؟ ارسطو در پاسخ میگوید به واقعه‌ممکن نیست هستی‌درآمدن همانا باهم‌شدن ذرات، و از میان رفتن، جداشدن ذرات از یکدیگر نیست (a ۳۱۷ ۱۵) و توضیح میدهد که هستی درآمدن یک چیز، از میان رفتن چیز دیگر، و از میان رفتن یک چیز، هستی‌درآمدن چیز دیگر است، و هستی‌درآمدن **این** ، یعنی از میان‌رفتن **آن** (a ۳۱۸ ۲۵) در دنبالهٔ این بحث، ارسطو از دو قسم ساخته شدن و از میان رفتن سخن میگوید و یکی را **haplôs** یعنی ساده ، یعنی بطور مطلق، یعنی بدون تعیّن، و دومی را با تعیّن مینامد و توضیح میدهد که شدن و از میان رفتن بطور مطلق، هستی‌درآمدن و از میان‌رفتن جوهرها است و شدن **این** و از میان رفتن **آن** ، هستی‌درآمدن این چگونگی‌ها و از میان‌رفتن آن چگونگی‌ها است، ولی در هر دو صورت یک و همان هیولا است که بصورت‌های جوهری متفاوت درمی‌آید. پس از این بحث، ارسطو بر آن میشود که اقسام حرکت را روشن کند و تفاوت هستی‌درآمدن را با اقسام دیگر تحول که در بخش چهاردهم کتاب **کاته‌گوریا** آورده است (۲) بررسی کند و میگوید که دگرشدن ، تغییر جوهری و افزایش ، تغییر چندی است، ولی ساخته‌شدن، تحول جوهری است (از رو بر گرداندهای اینها یعنی جابجا شدن و کاهش سخن نمی‌گوید)

---

(۱) ارسطو در اینجا واژ megethôs را بکار برد که بمعنای **اندازه** است ولی مراد او عنصر است زیرا اندازه نمیتواند بخش ناپذیر باشد (۲) نگاه کنید به صفحه ۱۲۷

بصورت هوا، وسرد وتر، بصورت آب، وسرد وخشك، بصورت خاك آمیزش می‌یابند ولی گرم وسرد، وخشك وتر، اضدادی‌نام جنسی‌هستند. در این چهارعنصر اولی، یکی‌ازاین اضداد بدیگری فزونی دارد

در توضیح بند بالا، باید دانست که هیچیك ازچهارعنصر، پس‌از دیگری نبوده‌است می‌گوید که هیچیك‌ازاینها مشتق‌نشدنی وتغییرناپذیر نیست وهمه آنها یکدیگر تبدیل شدنی‌هستند

ارسطو پس ازبادرست‌شمردن نظریه **امپدکلس** که چهارعنصر، پایه‌های تغییر ناپذیر هستند، توضیحات خود دربارهٔ علت پیدایش در آمدن وازمیان‌رفتن راده ال میکند ومیگوید «پیدایش درآمدن وازمیان رفتن، درجائی واقعیت‌مییابد که چیزها، هم بوجود بیایند وهم نبوده باشند واین‌علت مادی است ولی علت‌غائی همانا شکل یاصورت است و صورت، سخن (lagos) است و تعریف جوهری هریك از آنها است» ۳۳۵ b۸

ارسطو دراینجا به گفتهٔ افلاطون‌ایراد میگیرد ومیگوید که علت مادی وعلت‌صوری به‌تنهائی،برای پیدایش‌درآمدن یك‌چیز کافی‌نیستند و «همه‌پذیر»(۱) » بامایه‌ازلی که افلاطون درتیمه(e ۵)آورده است با صورتها (= ایده‌ها) هرد وبا هم نمیتوانند چیزها را بسازند وباید و ، علت‌کافی پیدایش درآمدن نیستند

---

(۱) افلاطون درتیمه e ۵ گفته‌است‌که «آنچه همه چیزرا درخود می‌پذیرد باید بیرون از هرگونه شکل باشد » و برای این مفهوم pandechês را از ریشه dechomai پذیرفتن و پیوند pan یعنی‌همه بکاربرد است‌که معنای‌آن روبهم «همه‌پذیر»است یعنی چیزی‌بی‌شکل که همه‌شکلها رامی‌پذیرد هیولای‌ارسطو برهمین است ولی‌ارسطو تصدیق می‌کند

دربارهٔ تأثیر، ارسطو میگوید که بگفته برخی از پیشینیان فقط همانندها و بگفتهٔ بعضی دیگر فقط ناهمانندها روی یکدیگر تاثیر می کنند و اضافه میکند که هیچیك از این دو گفته درست نیست بلکه مؤثر و متأثر از جنس جنس، همانند و از جنس نوع ناهمانندند یعنی باضد یکدیگرانند و یا میانگین اضداد هستند.

پس از این تقسیمات و تعریفات، ارسطو در دفتر دوم به روشن کردن علت مادی بدایش برمیگردد و می پرسد که آیا چیزهائی که عنصر نامیده شده‌اند یعنی ساده‌ها (stoicheia =) ، واقعا بسیط یعنی ناشده‌های تجزیه‌نشدنی هستند و هیچکس آیا یکی از آنها پس از (سه‌پای) دیگر است؟ ارسطو میگوید هیچ جسم پس از عنصرها، بوده‌است و هیچیك از آنها پس از (سه‌پای) دیگر بود است ودر توضیح پاسخ اولی خود که ساده‌ها عنصرهای اولی هستند، میگوید که آنها یك زیر کس (۱) مشترك دارند که همان هیولای اولی است که هستی جداگانه ندارد و بوسیله اضداد، تعین می یابد وهستی خود آن باهستی اضداد ملازمه دارد اضداد ، یا صورتها و همچنین «زیر کس» آنها ، باهیولای بدون شکل، فقط بطور منطقی تجزیه‌شدنی هستند و گرنه هیچکدام از آنها هستی جداگانه ندارند وعنصرهای آتش وخاك وهوا وآب اند که خود « ساده‌ترین » جسم های جس شدنی هستند.

در اینجا ارسطو به چگونگی‌های گرم وسرد وخشك و تر، که دو بدو ضد یکدیگرند اشاره می کند و میگوید که فقط در چهار صورت یکدیگر آمیزش می یابند و گرم وخشك بصورت آتش ، و گرم وتر

---

(۱) hupokeimenon

(=موجودات زنده) است ـ موضوع تحقیق ما، بحث بررسی و نظارهٔ گوهر روان و ذات آنست و سپس صفات آن؛ و بعضی از این مختصات، بعینه خود روان و بعضی دیگر، با واسطهٔ روان، از آن موجود زنده است» (٤ ۲ a ۱–۱)

ارسطو میگوید روش بررسی مختصات روان، همانا قیاسی است و اضافه میکند که شاید بتوان از راه تحلیل به ذات روان پی برد. در همین دفتر اول سخنان فیلسوفان پیش از خود را بررسی میکند و از آناکساگوراس دموکریتوس و لوکیپوس و فیثاغورسیان و **امپدکلس** نام میبرد و نظر همهٔ آنها را نادرست میشمرد و سپس گفتهٔ افلاطون را می‌سنجد و با تعبیری نادرست، آنرا نیز نادرست میشمرد.

در دفتر دوم بر آن میشود که روان را تعریف کند و میگوید «یکی از انواع باشنده ها، «جوهر» است «جوهر»، در **یك معنا**، هیولا است یعنی چیزی است که بخودی خود معین نیست؛ در معنای دوم شکل و صورتیست که طبق آن، هیولا باشندهٔ معین میشود؛ در معنای سوم، جوهر، بهم بر نهادهٔ هیولا و صورت یعنی «کل باهم» (sunholon) است. هیولا، توانائی و صورت، **انتلخیا** (۱) است. **انتلخیا** یعنی کمال، بدو معناست، یکی دانش و دیگری درکار بودن دانش یعنی نظاره(۲). بعقیدهٔ مردم فقط جسمها جوهر اند و از میان جسمها، جسمهای

---

(۱) entelecheia این کلمه ترجمه کردنی نیست ولی از روی ساختمان آن که از پیشوند en یعنی درون teleos یعنی غایت، پایان، مقصد و مقصود و ریشه echein یعنی داشتن فراهم شده میتوان آنرا درخود تمام بودن، مقصود خود را درخود داشتن ترجمه کرد و علی‌ظاهرا باین موضوع نظر داشته که روان را کمال نامیده است. (۲) theôria

ارسطو، برای توضیح علت فاعلی مدام، می‌گوید که همه جسم‌های آسمانی در حرکت همیشگی هستند و این حرکت باعث میشود که خورشید نوبه‌نوبه به زمین نزدیک شود و از زمین دور شود و این علت همیشگی زائیده شدن گیاهان و حیوانات است؛ در همینجا اشاره‌ای نیز به **خدا** میکند و میگوید «اوست که همه را کامل، و هستی درآمدن را همیشگی میکند» ۳۳٦ b۳۳

نوشته‌های ارسطو دربارهٔ علوم طبیعی عبارتند از «دربارهٔ تاریخ (historia) حیوانات»، «دربارهٔ بخشهای حیوانات»، «درباره زائیده شدن حیوانات»، «درباره حرکت حیوانات» آوردن خلاصه موضوع این کتابها در تاریخ فلسفه ضروری نیست و از آن میگذریم

ت ـ روانشناسی

در موضوعات روانشناسی ارسطو چندین کتاب نوشته است که معروفترین آنها کتابی است بنام «درباره روان(۱)» این کتاب دارای سه دفتر، و هر یک از این دفترها دارای چند بخش است. بخش اول آن با این گفته آغاز میشود «با آنکه همهٔ دانستنی‌ها زیبا و شگفت‌انگیز اند ولی ما باعتبار دقت آنها و باعتبار اینکه موضوع آنها یا ارزش‌تر و شگفت‌انگیزتر باشد، یک دانستنی را از دانستنی دیگر برتر می‌شمریم؛ و از این روی طبیعی است که بررسی روان را در صف اول جا دهیم

بنظر می‌آید که شناختن روان، برای شناختن کل حقیقت و همچنین برای شناختن طبیعت، بسی سودمند است؛ زیرا روان، اصل حیوانات

(۱) Peri Psuchês

در دفتر سوم این کتاب، ارسطو از حس نخست باحس مشترک(۱) سخن میگوید وسپس، در بخش سوم این دفتر، اندیشه وفهم وخیال(۲) را بررسی میکند و با عباراتی بس سنجیده باینجا میرسد که « خیال، همان احساس نیست» (۴۲۸ a ۵) « خیال حرکتی از روان است که بوسیلهٔ احساس زائیده میشود ووابسته باحساس است» (۴۲۹ a) وپس از نقد گفتهٔ فیلسوفان پیش ازخود، هوش را بررسی میکند « مراد من ازهوش(۳)، آنست که روان، بوسیلهٔ آن میاندیشد و بر دریافت(۴) (= تصور) میرسد » ارسطو میگوید، هوش دو تا است یکی « هوش تحمل کننده»(۵) که پذیرندهٔ صورتها است ودیگری آنکه سازندهٔ صورتها است(۶)

ارسطو میگوید « هوش، به ـ توانائی، همان فهمیدنی‌ها (۷) است ولی به **انتلکیا** هیچیک از آنها نیست وچنانست که گوئی لوحه‌ایست که هیچ چیز به **انتلکیا** در آن نوشته نیست خود هوش نیز از فهمیدنی‌ها است و کار آن که به ـ مادیست، فهمیدن است و در اینجا فهمنده و فهمیدنی، یک وهمان است ودانش نظری وآنچه این دانش آنرا میشناسد یک وهمان هستند » (۴۳ a)

دربارهٔ« هوش سازنده» که نویسندگان عربی «عقل فعال» اصطلاح کرده‌اند، ارسطو میگوید « از آنجا که در همهٔ طبیعت، نخست چیزی است که مادهٔ همهٔ کاتگوریهای خود است و به« توانائی » همانا باشنده های آن نوع است، وسپس چیز دیگری است که علت است و کننده است

---

(۱) Koinê aisthesis (۲) Phantasia (۳) nous (۴) hupolêpsis
(۵) nous pathêtikos (۶) پیروان ارسطو اینرا « هوش سازنده » نامیده اند nous poiêtikos
(۷) noêta

طبیعی(۱)، زیرا اینها هستند که اصل جسمهای دیگراند. از جسمها، بعضی زنده‌اند یعنی با روان‌اند(۲) وبعضی بی‌روان(۳)، یعنی بدون زندگانی. مراد از زندگانی، خورش، رویش، وازمیان رفتن خود، یعنی مرگ است وازاینرو، همهٔ جسمهای طبیعی که باروان‌اند، جوهراند وجوهر آمیخته ازهیولاوصورت‌اند؛ اما ازآنجا که سخن برسر جسمی است که کیفیت معینی دارد یعنی دارای زندگانی است، پس جسم نمی‌تواند همان روان باشد، زیرا جسم با روان، گزارشی دربارهٔ یك نام نیست، بلکه‌خود آن؛ زیر کس باهیولای خوداست، یعنی جوهراست اماجوهرصوری «انتلخیا» یعنی کمال‌است، پس‌روان، انتلخیای جسمی است که «به ـ توانائی»، زندگانی دارد. اما انتلخیا بدو معناست. یکی دانش ودیگری نظاره، وازاینجا آشکار میشود که‌روان انتلخیا است، چون‌دانش، زیرا هم خواب وهم بیداری بسته بحضور روان است. بیداری مانند نظاره ودرکار بودن دانش، وخــواب، مانند دانش داشتن است بدون درکار بودن آن؛ پس روان بدینسان نخستین انتلخیای جسم طبیعی است که به ـ توانائی دارای زندگانی است، یعنی جسمی است باسازمان ـ پس ما، بطور کلی، روان راشناساندیم روان، جوهراست بمعنای صورت، یعنی «آنست که یك چیز به آن» (٤) «بودن‌اش» زندگانی است» (٤١٢ a ٥ تا ٤١٢ b ١)

ارسطو پس ازگفتن اینکه بحثی ازروان ازین جدااست وبحثی ازآن، جدا، سپس‌به‌شناساندن توانائیهای روان میپردازد و ازدیدن سخن میگوید وچگونگی احساس را شرح میدهد

---

(۱) phusika sômata (۲) empsucha (۳) apsucha

(۴) to ti en einai ارسطو این عبارت را بمعنای ماهیت بکارمیبرد

ح ـ آئین کشور داری و اخلاق

گفته شده که ارسطو دربارهٔ آئین کشورداری(۱) ۱۵۸ کشور سخن گفته است ولی از این میان تنها «آئین کشورداری آتنیها»(۲) بدست ما رسیده و باقی از میان رفته است

کتاب معروف به **پولیتیکا** (۳) که سیاست ترجمه کرده‌اند دارای هشت دفتر است وارسطو در آنها موضوعات زیر را بررسی کرده است دربارهٔ خانه داری ، تاریخ فن سیاست، تعریف سیاست، اقسام فرمانروائی سازمان حکومتها، وظایف طبقات اجتماعی ، وسازمان ایدآلی یا بهترین آئین کشورداری

درموضوع علم اخلاق یعنی **اتیکا**(٤)ی ارسطو سه کتاب در دست است که بیشتر موضوعات آنها شبیه یکدیگر و حتی همانندند و هم از دیر باز دربارهٔ اینکه هر سه آنها نوشتهٔ ارسطو است یا نه بحث کرده‌اند این سه کتاب عبارتند از **اتیکانیکوماکیا**(٥) ، **اتیکا اودمیا** (٦) و **اتیکا مگالا** (۷) کتاب اولی که بنیاد دو کتاب دیگر است و بعضی از بخشهای آن عینا در دو کتاب دیگر تکرار شده بی تردید همهٔ مورخان فلسفه از خود ارسطو است و پسراو **نیکوماکوس** آنرا پاکنویس کرده ودر دسترس خوانندگان گذارده است کتاب دومی ، باحتمال زیاد ،

(۱) Politeia که معمولا سیاست ترجمه میکنند (۲) در ۱۸۸ ضمن حفاریهای مصر پاپیروس‌های (Papyrus) کهنه و مندرس پیدا شد وگفته شد که نسخهٔ کتاب ارسطو است « دربارهٔ کشورداری آتنیها » F G Kenyon در ۱۸۹ چند طومار دیگر از کاغذهای کهنه درحفاریهای مصر کشف کرد وعکس آنرا در۱۸۹۱ منتشر کرد و متن آنرا با یک مقدمه بچاپ رساند

(۳) Politika (۴) Ethika

(٥) Ethika Nikomacheia (۶) Ethika Eudêmeia

(۷) Ethika Megala

وهمهٔ آنها را (= کاتگوریها را) میسازد، پس لازم است که در روان نیز همین تفاوت باشد، و هست و در روان از یکسو هوشی است که به مثل مادهٔ روان است و همهٔ فهمیدنیها است و از سوی دیگر، هوشی است که همانند علت فاعلی است و همهٔ آنها را (= فهمیدنیها را) میسازد و این هوش است که جدا گانه است، و اثر ناپذیر است، ناآمیخته است و بذات خود، هست و فقط این هوش است که نامیرنده است و جاودانی است» (۴۳ a ۲۵)

در بخش هشتم دفترسوم، همهٔ سخنان خود را چنین خلاصه میکند «در یك معنا، روان همانا خود باشنده هاست باشنده ها یا حس شدنی و یا فهمیدنی هستند و از یك نظر، دانش همان موضوع دانش است، چنانکه احساس نیز همان، حس شدنی است، پس دانش و احساس بهمان نحو که موضوعات آنها حس شدنی هستند، بخش میشوند دانش و احساس «به توانائی»، هم جوابگر های «به توانائی» اند، و دانش و احساس به اسلکلیا، هم جوابگر های به اسلکلیا هستند در روان نیز، بنوبهٔ خود، توانائی حس و توانائی فهمیدن، «به توانائی»، همان موضوعات خود اند، یعنی جوابگر حس شدنی و جوابگر فهمیدنی، ولازم است که این توانائیها همان موضوعات خود باشند یا اقلا همان صورت این موضوعات» ۴۳۲ a

در بخشهای هشتم تا پایان کتاب، ارسطو دربارهٔ حرکت وعلت حرکت موجودات زنده و نقش هریك از حس ها در نگاهداشت موجود زنده و آمیخته بودن جسم با روان و اهمیت حس لامسه سخن میگوید و این حس را شرط هستی دانستن جانوران و حسهای دیگر را شرط بهتر بودن آن میداند

به عقیدهٔ ارسطو، هنر، یا اخلاقی است و یا نظری. «هنر اخلاقی(۱) آمادگی برای انتخاب میانه‌ایست که خرد تعیین می‌کند»(۲) بدین معنی که رفتار ما در مقابل پیشامدها، ممکن است بزیاده‌روی کشانده شود و بیکی از دو «کرانه» نادرست برسد. اما تشخیص میانهٔ این دو کرانه، و رفتار مناسب با این حد میانه که «مرد دانا»(۳) آنرا تعیین می‌کند، هنر است.

مثلاً ترس و گستاخی دو کرانهٔ نادرست رفتار ما است در مقابل خطر، اما جرئت، میانهٔ آنها است و جرئت هنر راست و نیك است، زیرا جرئت و هنری خرد است که ما خطر را تشخیص میدهیم و با آن روبرو میشویم و وسایل روبرو شدن با آنرا جستجو میکنیم. رفتار همراه با جرئت، رفتار مرد دانا است.

از میان هنرهای اخلاقی، دادگری برتر از همه است و ارسطو نیز به پیروی سقراط، دادگری را برترین هنر اخلاقی، می‌شمرد، با این تفاوت که ارسطو دادگری را دو قسم می‌داند و یکی‌را دادگری در تقسیم چیزهای خوب می‌نامد و می‌گوید که این تقسیم باید به نسبت هندسی با شایستگی گیرنده صورت گیرد؛ دیگری دادگری در اجرای قرارداد ها و جبران زیانها است و در اینجا باید تقسیم، بنسبت عددی و بطور تساوی باشد و بدون در نظر گرفتن شایستگی دو طرف قرارداد.

«هنر نظری»(٤) به عقیدهٔ ارسطو همانا بکاربردن خرد نظری و هدف آن یا جستجوی حقیقت، برای حقیقت است و یا جستجوی حقیقت

---

(۱) êthikaî aretai (۲) همین کتاب ارسطو ۱۱ ۶b۲۶ (۳) phronimos
(۴) dianoêtikai aretai

توسط **اودموس**، شاگرد ارسطو است کتاب سوم که بزبان لاتینی به **ماگنا مرالیا**(۱) ترجمه شده است، آمیخته‌ایست ازدو کتاب اول‌ودوم و بنظر میآید که یکی دیگر از شاگردان ارسطو آنرا فراهم کرده است

کتاب **اتیکانیکوماکیا** دارای ده‌دفتر است ودرآنها دربارهٔ نیک، هنرهای اخلاقی، هنرهای نظری(۲)، خوشی، دوستی، و نیکبختی بحث شده است





آوردن خلاصهٔ گفتارهای کتابهای‌سیاست واخلاق ضروری‌نیست اما آوردن خلاصه نظریهٔ ارسطو دربارهٔ‌اخلاق و سیاست دراینجاسودمند است

نظریه ارسطو دراخلاق اینست که هدف زندگانی انسان، همانا «نیکبختی»(۳) است ونیکبختی عبارت ازبکاربردن برترین توانائی انسانی است واین برترین توانائی، یعنی آنچه انسان را انسان‌میکند، همانا خرد است و «برای انسان، زندگانی برهبری خرد، بهترین زندگانی است، زیرا خرد، بیش ازهرچیزدیگر، همان انسان‌است»(٤)

ارسطو میگوید «خرد، خدائی‌ترین عنصرهوش ما است و بکاربستن این عنصر، همراه با هنر خاص آن، نیکبختی کامل است»(۵)

---

(۱) Magna Moralia (۲) dianoêtikai از dianoia یعنی اندیشه آمده است و بمعنای نظری درمقابل عملی یعنی اخلاقی است (۳) Eudaimonia
(۴) ارسطو اخلاق برای نیکوماخوس ۱۱۷۷a۱۱ (۵) همین کتاب ۱۱۷۷a۱۸

ىکى را درسب (**orthê**) و دىگرى را نادرسب و ىا رىاده روى (**parekbaseis**) سمرده‌اسب نادرسى يا درسى روس حکومب، ىسته ناىسب که ادارهٔ «سهر» ، ىسود حکومب کىىدگان وىا ىسود احىماع صورب گىرد

دوصورب روس حکومب فردى، ىکى‌پادساهى(۱) اسب که‌ارسطو آىرا درسب سمرده ، ودىگرى اسىىداد (۲) اسب که ارسطو ىادرسب سمرده اسب دوصورب روس حکومب طىقهٔ محصوصى ارا‌حىماع ىهمهٔ مردم ، ىکى **آرىسىوکراسى** ىاحکومب اسرافى ىمعىاى لعوى اىکلمه ىعىى‌حکومب‌ىهىرىن (**ariston**) وسرىىه رىن‌طىقه طىقاب‌دىگراسب، که ارسطو درسب سمرده و دیگر **اولىگارسىا** (۳) اسب که حکومب عدهٔ کمى ارحاىواده هاى ىا ىفود وىا دسهٔ کوحکى ارزورمىداں اسب که ىاىکدىگر همدسب سده‌اىد، وارسطوآىرا ىادرسب سمرده‌اسب دو صورب‌روس‌حکومب همه ىکى‌**دموکراسى** (٤)،ىمعىاى قدىمى اىکلمه اسب که ارسطو، ىادرسب سمرده و دىگرى **ىولىىىا** (٥) اسب که‌ىعقىدهٔ ارسطو ىهىرىن طرر ادارهٔ سهراسب

ارسطوممىگوىد، در **ىولىىىا** ىا هرىرىن مردم ىصورب ىك‌هىئب درحامعه حکومب مىکىىد ودراىں روس حکومب، همهٔ مردم ار ىطر قاىون ىکساں هسىىد ولى همهٔ آىها داراى حقوق مساوى وکار مساوى ىىسىىد و **ىولىىىا** ، ووى ىه ىهىرىن‌صورب اداره مىسود که « هر کس سرگرم‌کارى ىاسد که‌آىرا ىهىرمىداىد» (٦)

Demokratia (۴) Oligarchia (۳) Turannis (۲) Monarchia (۱)
(۵) Politeia (۶) افلاطون در ولىىىا دادگرى راحىىں ىعرىف‌کرد اسب ىگاکىىد ىکىاب اول‌صفحهٔ ۲۶۸ـ۲۶۹

رو ار و کردار اسانی بر برس ربدگانی اسانی همانا ربدگانی اسب که بکار بطارهٔ حمیمب برود واس ربدگانی کمال‌بسکیحمی اسب

بطر بهٔ ارسطو درسیاسب ابسب که «حوب ریسس»(۱) اسان‌ففط در«سهر»(۲) ممکس اسب ربرا «سهر، سارمانی طبعی اسب و اسان، طبعا، «حیوانی سهری»(۳) اسب» (بولسکا a ۱۲۵۳) اما هراحتماع اسانی، «سهر» بسب و«سهر»آنسب که «سهری» درآن ربدگانی کید وهرساکن سهر، «سهری» بسب «سهری»(٤) کسیسب که « در ادارهٔ کارهای «سهر» و درداد گری‌آن سهیم باسد » (بولسکا ۲٤ a ۱۲۷۵)

بعمیدهٔ ارسطو، باآنکه «سهر» برای حوب ریس ن بوحود آمده ولی سارمان‌آن بایدطوری باسدکه اس «حوب ریسس» همان‌بسکیحمی باسد واراسرووطیفهٔ سارمان سهرهمانا ربیب‌سهربان‌اسب‌برای‌آمادگی احلاقی‌بعنی هبر سادہ‌برس سارمان احتماعی،حانواده اسب‌وکاملبرس آن «سهر» اسب وادارهٔ سهربرسباد قانون، اسوارسده‌اسب

ارسطو حیانکه گفته سد، دربارهٔ آئس کسورداری ۱۵۸ کسور کتابهائی‌بوسه‌بوده که‌همه، بحربکی، ازمیان‌رفته‌اسب ازروی گفتارهائی که درکتاب **بولسکا** آورده سده مبتوان گفب که ارسطو، با در بطر داسس همهٔ اقسام حکومتها، حکومب کردن بعنی ادارهٔ «سهر»راسه روس بقسیم کرده اسب حکومب یك فرد؛ حکومب دستك طبقه، و حکومب همه هریك ازاس سه روس دارای دوصورب اسب که‌ارسطو،

(۱) eu zên (۲) Polıs (۳) zôon polıtıkon (۴) Polıtês معنای سهر بسس بعه واهل‌یك‌سهراسب و ادربطرگرفس برمبنای ارسطو بهبرس برحمه‌آن دراینجا «سهری» اسب معنا یی‌که مقابل‌معنای بیابانی وباحنگلی ومانند آنها اسب

نامیده شده و شامل مباحثی است که باصطلاح امروز، منطق صوری نامیده میشود. دیگری **دومین آنالوتیکا** نامیده شد و شامل «دانش برهانی» است.

از آنجا که بزرگترین خدمت ارسطو بتاریخ فلسفه، یکی ساختن همین تحلیلات و دیگری تکمیل و توضیح فلسفهٔ افلاطون است، باید که درباره جا بحسب شرح دقیق تحلیلات ارسطو، از گفتهٔ یکی از ارسطو شناسان همزمان(۱) آورده میشود و سپس بررسی میشود که «کار» ارسطو درزمینهٔ این تحلیلات کدام است و ارسطو چگونه توانسته است فلسفهٔ افلاطون را واضحتر و در بعضی جاها کاملتر کند.

آ- تحلیلات ارسطو

۱- منطق صوری

«این پرسش که آیا ارسطو به نظریات خود دربارهٔ دانش و قواعد روشی که طرح آنها را در آنالوتیکای خود کشیده، ایمان داشته و آنها را بکار بسته است یا نه، پرسشی است که هنوز بررسی نشده است.

بگفتهٔ ارسطو، یك حقیقت بازهم واند از دو راه بدست آید. راه اول که فراهم آوری (استقراء) نامیده شده از جزئی بسوی کلی پیش میرود. با بررسی نمونه‌هائی که شمارهٔ آنها، بطور لازم، زیاد نیست ولی یکی از مشخصات آنها مشترك بنظرمی آید، ما بقاعده‌ای میرسیم که آنرا دربارهٔ حالتهای آزمایش نشده نیز درست میپنداریم. از آنجا که این قاعده کلیت بیشتری دارد تا آن نمونه‌ها، پس فراهم آوری یعنی از حقیقتی که «برای ما، اوّلی‌تر است» آغاز کنیم و بسوی حقیقتی که «درطبیعت، اوّلی‌تر»

---

(۱) D J Allan «فلسفه ارسطو» چاپ لندن ۱۹۵۷

ج- فن بلاغت وعلم شعر

ارسطو، فن بلاغت را جزء سیاست شمرده و دربارهٔ آن، کتابی بنام **ریتوریکا** (۱) نوشته است. این کتاب دارای سه دفتر است و در آنها، ارسطو بلاغت را فن و ولایتی عمدهٔ خود بدیگران، شناسانده وروش استدلال این فن را باروش قیاس ودیالکتیک ومغالطه، مقایسه کرده است.

از کتاب «دربارهٔ علم شعر» (۲)، فقط بخشی باقیمانده که بعنوان دفتر اول این کتاب معروف شده وشامل بحثی است دربارهٔ **تراژدی**، شعر حماسی، وتاریخ **کمدی**. مورخان فلسفه ازروی قطعاتی که از کتابهای دیگر ارسطو و همچنین نوشته‌های دیگران گرد آورده شده، نظریهٔ ارسطو دربارهٔ اقسام دیگر شعر و همچنین دیگرهنرهای زیبا را تدوین کرده‌اند.





این بود خلاصهٔ موضوع نوشته‌های ارسطو. اکنون باید دید که چگونه میتوان ازروی مطالب وموضوعات گوناگون این کتابها به «فلسفهٔ ارسطو» پی برد.

نکته‌ای که همهٔ مورخان فلسفه وفیلسوفان، ازارسطو تا امروز، تصدیق کرده‌اند این‌ست که ارسطو سازندهٔ فنی است که خود او **تحلیلات** نامیده ودر دوره‌های بعد از او بنام منطق معروف شده است. تحلیلات ارسطو چنانکه خود او نوشته است دارای دو بخش است یکی بنام **نخستین آنالوتیکا**

---

(۱) Rhetorika (۲) آقای سهیل افنان متن یونانی وترجمه این کتاب را بفارسی چاپ ومنتشر کرد است ومقدمه‌ای بسیار با ارزش بر آن نوشته است. سهیل افنان «نامه ارسطوطالیس دربارهٔ هنر شعر» چاپ Luzac لندن ۱۹۴۸

تحقیقی باید بشمیم که به قاعده از آن بدست آمده باشد. در بعضی موردهای دیگر، پیش گزارده، فقط یك عقیده شایان توجه است زیرا عقیدهٔ شخصیت‌های بزرگ است و یا اینکه چنان عمومیت پیدا کرده است که جز مشتی «ابلهان» کسی با آن مخالفت ندارد، ولی با این همه نمی‌توان گفت که نقطهٔ مقابل آن بایسته نامعقولی است. این قسم دوم پیش گزارده‌ها، محلی در دانش برهانی ندارند. در مراجعه‌ی بخود هویدا، یافت نمیشود که بنیاد این پیش گزارده‌ها باشد. ارسطو، یك چنین پیش گزارده‌را مقدمهٔ دیالکتیکی می نامد و در این نامگذاری به قاعده‌های استدلال که سقراط در گفتگوهای خود آزمایش کرده است، نظر دارد.

دو کتاب اول **آنالوتیکای** ارسطو که **نخستین آنالوتیکا** نامیده شده‌اند، وقف نظریهٔ عمومی انتاج قیاسی(۱) است. دو کتاب دومی که **دومین آنالوتیکا** نامیده شده‌اند با فرض ثابت بودن تحلیلات آنالوتیکای اول، استدلال برهانی و تعریف را که با آن بستگی دارد، بررسی میکند.

ارسطو در کتاب توپیکا که بزرگترین کتاب ارگانون ولی از همه نوشته‌های منطقی او کمتر جالب است، مشکل استدلال دیالکتیکی را بررسی میکند. توپیکا در جستجوی روشی است که بوسیلهٔ آن بتوان مقدمات گفتگو و بحث را برقرار کرد و همچنین جائیکه از آنجا هر موضوعی را بتوان مشاهده کرد، سروکار دارد و نام آن از topoi یعنی «جا» گرفته شده است. این دو قسم استدلال، کاملا مستقل از یکدیگر نیستند و ارسطو میگوید که دیالکتیك میتواند بما کمك کند که «مقدمات همه دانشها» را برقرار کنیم.

---

(۱) یعنی به نتیجه رسیدن از راه هم‌شماری پیش گزارده‌هائیکه بخودهویداهستند

است برویم از سوی دیگر، گاهی دو حقیقت کلی که بخود آشکارهستند و بااینکه سلك منطقی بآنها روا نیست، بطور لازم، حقیقت سومی را که جزئی‌تر از آنهاست، دربردارند

ازراه، قیاس یا برهان نامند مسیر دوار جبرهائی که «درطبیعت اولی‌تر»اند بسوی جبرهائی که «برای ما اولی‌تر»اند میرود، واز همینجاست که قیاس، الزام آور است وتمام است وازین دو صفت دراستقراء نیست قیاس، به تنهائی نشان میدهد که یك چیز حقیقت دارد بلکه نشان میدهد که چرا حقیقت دارد

بنظر میآید که ارسطو به منطق استقرائی وجهی ندارد وآنرا فقط روش لازم مراحل ابتدائی دانش وعلم میشمرد و میگوید همینکه دانش، تمام شود، مجاز است که استقراء بیرون از نظر دور گردد ارسطو کار اصلی تحلیل منطقی را کشف نظریهٔ قیاس میداند واین نظریه را طوری عرضه میکند که بآسانی در یاد بماند و بکار برده شود

نتیجهٔ یك استاج قیاسی میتواند مقدمهٔ استاج دیگر باشد، ولی بایستی برای آغاز، یك آخرین حد یافت شود. خود نظریهٔ منطقی موظف باین نیست که راه اظهار مقدمات را بررسی کند ولی نمیتواند از این مسئله مهم بی‌خبر باشد ونتیجهٔ تحقیقات ارسطو نسبت به تمیز میان دو قسم مقدمه است دربعضی موردها، نبش گزاره (= مقدمه)، حقیقتی است که بخودی خود هویدا است، مانند این که «اگر از دو چیز مساوی، دو مقدار مساوی کاسته شود، باقیمانده‌ها نیز مساوی خواهد بود» ساختن یك چنین گفته‌ئی برای ما کافی است که بگوئیم آن قاعده درهمهٔ موردها صدق میکند وما نمیتوانیم

وهمچنین به قضاوتهای پیچیده (۱)، یعنی آنهائیکه دارای قضیه‌های فرعی موقوفی ویا فرضی هستند ویا آنها که شرط ویا انفصال را بیان میکنند، اصلا توجه نکرده ویا کم توجه کرده است. این نقص، منطق ارسطو را برای بررسی طبقهٔ مهمی از استنتاجها، ناتوان کرده است.

با این همه ما باید نظر ارسطو را، همچنانکه هست، در بارهٔ قضایا بدانیم. افلاطون در کتابهای کراتیل و سوفیست نیز مقرر داشته که کوچکترین جزء معنادار یک گفته (logos)، یا نام است (onoma) ویا کلمه (rhema). نام، نمایندهٔ چیز یا شخص است وکلمه که بطور سطحی معادل با فعل است، نمایندهٔ یک کار ویا چگونگی (= حالت) است، مثلا «مرد میدود» یک گفتهٔ معنادار است ومیتواند راست یا دروغ باشد ولی «مرد است گاو» چنین نیست. افلاطون برخلاف منطقیان جز انکار زمان خود، از این عقیده که اظهار خطا واظهار نه ـ گفتن ممکن است، دفاع میکند ومیگوید که «هست» و«نیست»، هر کدام، معناهای گوناگون دارند. افلاطون، همچنین، در بارهٔ خاستگاه زبان بحث میکند و از زبان سقراط میگوید که واژه‌ها، فقط رمز نیستند بلکه حرکتهای تقلیدی ـ صوتی هستند که باخود چیزها قسمی خویشاوندی دارند. افلاطون فرصتی نیافته که دربارهٔ کمیت قضایا و تقابل آنها با یکدیگر بحث کند، ولی ارسطو این کار را در کتاب **«پری ارمنیاس»** انجام داده است.

---

(۱) منطقیان شرقی بخصوص بوعلی دربارهٔ اینگونه قضایا مفصل سخن گفته‌اند وآنها را شرطی متصل یا منفصل نام نهاده‌اند و قضایای فرعی اینگونه قضاوتها را مقدم و تالی نامیده‌اند و تفاوت آنها را با موضوع و محمول قضایای ساده وهمچنان خود روشن کرده‌اند. نگاه کنید به دانشنامه ودیگر نوشته‌های بوعلی دربارهٔ منطق.

این بود برنامهٔ سیستماتیک نوشته‌های منطقی ارسطو. البته لازم نیست که این ترتیب با ترتیب نوشته شدن آنها مطابق باشد. دانشمندانی که این موضوع را بررسی کرده‌اند با یکدیگر موافق‌اند که توپیکا، پیش از کتابهای دیگر، و برای دانشجویان آکادمی افلاطون نوشته شده است و طرح آن پیش از آنکه تحلیل قیاسی به وجوه و شکل ها کامل شود، ریخته شده است، و این دانش (یعنی تحلیل قیاسی) فقط برای فهمیدن بخش الحاقی توپیکا، یعنی «رداشه دلایل سوفسطی» شرط لازم است.

نوشته‌های منطقی ارسطو با صورتهای استنتاج (یعنی سنجه گرفتن از مقدمات) سر و کار دارند و بررسی تمام و کامل قضاوت یک و یا قضیه، پیش از آنها انجام نشده است و ارسطو حتی برای گزارده (= قضیه)، نام دیگری جز protasis یعنی پیش گزارده که همانا مقدمهٔ یک استنتاج است ندارد و شاید این موضوع را باید از جرگهٔ زبانشناسی و یا دستور زبان بشمرده تا جرگهٔ منطق. در هر صورت، فقط در بخش ۲ تا ۲۱ کتاب «دربارهٔ شعر» است که ارسطو، قضیه را از این نظر بررسی کرده است. البته دو نوشتهٔ کوتاه یعنی **کاتگوریا و پری ارمنیاس**، هم از دربارهٔ چون بستن در آمد منطق بکار رفته‌اند ولی این دو نوشته، به هیچ رو، بهم پیوسته نیستند و بر حسب نمیتوان گفت که زمینهٔ شرح برهان را آماده میکنند.

اینکه ارسطو، قضاوت یک را تحلیل نکرده و آنرا فقط از نظر دستور زبان بررسی کرده است، برای منطق، زیان‌آور بوده است. در نتیجهٔ همین نقص است که ارسطو فقط میگوید که در هر قضاوت چگونگی و یا کاری، بحساب یک موضوع گزارده میشود و یا اینکه بآن حمل میشود،

huparchei چون نمونهٔ عمومی هر گونه اظهار گرفته شده ، باریك است   از این گذشته ، وقتیکه ارسطو ، شرحی از صورت موضوع - محمول میدهد ، طرز نماید که از دلیل خود خوب اطمینان داشته باشد میگویند یك چیز گفته که «خوب، سفید است» حالت معمول این اسناد است ولی « این چیز سفید ، خوب است » یك برگرداندن « جابجای » موضوع ومحمول است اما این نکته قابل بحث است و چنان مینماید که ارسطو نسبت جوهر وصفت را که متافیزیکی وانگیزه است با نسبت موضوع و محمول که تنها به خوشآیندی سخنگو و مقصود او وابسته است ، از یکدیگر تمیز نمیدهد معمولا پیداست که پیش از هر چیز دیگر، درخود واژه‌ها ویا درچیزهای معین شده با آن واژه‌ها، موضوع را مشخص میکند ، « این ساختمان **دانشسرا** است » و « **این** ساختمان ، دانشسرا است »، پاسخهائی بدو پرسش متفاوت هستند واگر روی واژهٔ «این» تاکید شود ، آنوقت « دانشسرا » موضوع منطقی است

در کتاب کوچك کاتگوریا ، ارسطو میان اجزاء قضاوتهای ما ، بحسب نوع بودنی که این اجزاء مشخص میکند ، فرق میگذارد، ولی این کار ، بیشتر یك نظریهٔ متافیزیکی است تا منطقی و تا آنجا که من میتوانم بدانم، تأثیر زیادی روی منطق صوری ارسطو ندارد

بعقیدهٔ ارسطو « باهم شماری، گفته‌ای است که در آن، با گزاردن چیزی، چیزهای دیگری جز آنچه گزارده شده ، بطور لازم و باعتبار اینکه چنین است، همراه باشد (۱)» این تعریف، وسیع‌تر از آنست که

---

(۱) بوعلی در دانشنامه قیاس (= باهم‌شماری) را چنین شناسانده است «وقیاس جمله سخنی بود اندرروی سخنانی گفته که چون پذیرفته آید سخنانی که اندر وی گفته آمد بود از آنجا گفتاری دیگر لازم آید هرآینه » ـ ترجمه‌کننده اشارات

←

ارسطو، بدون آنکه جزئیات کتاب **کراتولوس** افلاطون را بسنجد، ادعا میکند که همهٔ واژه‌ها رمزهای قرار دادی هستند. اما بخشهای گفتار را دقیق‌تر تحلیل میکند و **onoma** و **logos** را به معنائی متفاوت با افلاطون بکار میبرد. بکلمهٔ **نام واژه**، مراد ارسطو از نام، فقط اسم نیست بلکه صفت وضمیر شخصی وضمیر اشاره و شاید حرف تعریف نیز، قسمی نام هستند. تفاوت کلمه با نام از اینجا است که کلمه، کلمه‌ایست که بگذشته و یا اکنون و یا آینده اشاره میکند. از این گذشته، واژه هائی هستند که خود، بتنهائی هیچ خبر نیستند ولی برای ربط دادن بخشهای یک گفته بکار میروند، مانند حرف ربط (**sundesmos**) و حرف تعریف (**arthron**) ولی ارسطو هنوز اینها را به معنای امروزی بکار نمیبرد. ارسطو واژهٔ **logos** را که افلاطون بمعنای خبر دربارهٔ یک چیز بکار برده بود، باین معنا محدود نمیکند؛ بلکه آنرا دربارهٔ هر گونه گفتهٔ بهم بافته مثلاً یک دعا و یا یک جمله، مثلاً «حیوان سخنگوی دوپا» نیز بکار میبرد و خبر دربارهٔ یک چیز را، اظهار (**logos - apophantikos**) مینامد ومیگوید که سروکار منطق با اینها است و نه مثلاً با آرزوها و یا پرسشها.

نظریهٔ باهم‌شماری فقط در جائی بکار رفتنی است که پیش گزارده‌های آسان بصورت موضوع ومحمول، برگردانده شده باشد ولی ارسطو هنوز نمیگوید که مراد او از این دو مفهوم چیست و فقط موقعیکه در تحقیقات خودش پیشرفته است دربارهٔ این دومفهوم بحث میکند. دوست گاه مفهومهای او دقیق نیست. هرجا میخواهد نمونه‌ای از یک پیش گزارده بیاورد، میگوید «الف» از آن «ب» است؛ دلیل آنکه این کلمهٔ یونانی

درشکل اول، چهار دیگر درشکل دوم وشش «قیاد» دیگر درشکل سوم، کشف کرده است

علاوه بر این، پیش گزارده‌ها از نظر دیگر نیز به سه قسم تقسیم شده‌اند، نخست آنکه امکان را بیان کنند و یا حقیقت لازم را و یا فقط اظهار ساده درباره یک خبر باشند «الف» می تواند «ب» باشد، «الف» حتما «ب» است، «الف»، «ب» است. بدین سان ما باید از نو، در کتاب گویا گوی پیش گزارده‌ها را بحساب بیاوریم و «قیاد» هائی را که به نتیجهٔ درست می‌رسند، از نظر بگذرانیم تا نشان دهیم که «و اد» نتیجه در هر یک از این ترکیبات، چگونه باید باشد. ارسطو، با اصراری زیاد بدین کار پرداخته است ولی چنانکه شاگردان او **تئوفراستوس و اودموس** و همچنین منطقیان جدید، نشان داده‌اند، اشتباهاتی در این باره کرده است و پس از آنکه بیست و دو فصل **آنالوتیکای** خود را بدین کار اختصاص داده، به بحثهای دیگری پرداخته است و قواعد هائی عملی برای ساختن قیاسها بدست داده و انتاج بوسیلهٔ علامات و نمونه ها را سنجیده است. منطق او، علاوه بر نظریهٔ صوری قیاس مطالب زیاد دیگری را نیز در بر دارد

بعد نظر ارسطو دربارهٔ انتاج در دو نکتهٔ زیر مورد تردید است؛ یکی اینکه ارسطو شرح روشنی از بنیاد انتاج قیاسی بدست نمی‌دهد، دوم آنکه ارسطو به صورتهای دیگری از انتاج که فقط بزور میتوان آنها را قیاس شمرد، توجه نکرده است. برای توضیح بیشتر، هر یک از این دو نکته را جداگانه بررسی میکنیم

آ ـ مشکل اول این است: درست بودن نتیجهٔ یک یا هم شماری

ارسطو برای کار خود لازم دارد قسمی «باهم شماری» که ارسطو آن را تحقیق میکند بوسیلهٔ حد میانگین که در هر دو قضیه یافت میشود و دو مفهوم دیگر را بهم ربط میدهد، مشخص میشود در هر صورت مقصود اصلی تحقیقات ارسطو کشف همهٔ صورتهای ممکن انتاج درست و بکار بردن فوری آنها در نتیجه است

ارسطو، بحسب جای حد میانگین در دو پیش گزارده، سه شکل باهم شماری مشخص داده است در شکل اول، حد میانگین، محمول حد کوچک است یعنی موضوع نتیجه است و حد بزرگ، محمول آن است در شکل دوم، حد میانگین محمول هر دو حد بزرگ و کوچک است در شکل سوم، میانگین، موضوع است و هر دو حد دیگر محمول آن هستند

از آنجا که پیش گزارده‌ها میتوانند کلی یا جزئی و همچنین آری گویانه ـ گویا باشند پس چهار نمونه میتوانیم داشته باشیم هر «الف»، «ب» است، هیچ «الف» «ب» نیست، برخی «الف»، «ب» است، برخی «الف»، «ب» نیست این چهار نمونه را در منطق بوسیلهٔ حرفهای a و e و i و o مشخص میکنند گام بعدی اینست که هر یک از این نمونه‌های ممکن پیش گزارده‌ها را، در شکلهای نام برده شده در بالا بکار بریم و ببینیم که آیا انتاج درست حاصل میشود یا نه ارسطو از راه چهار «فتاد(۱)» درست

و شهاب قیاس را از گفتهٔ بوعلی چنین تعریف میکند «واما قیاس قولی است مؤلف از اقوالی که چون مسلم داشته شود آنچه در وی ذکر کرده باشند از قضایا لازم آید از وی قولی دیگر لذاته» در کتابهای عربی چنین تعریف کرده اند «القیاس قول مؤلف من اقوال اذا وضعت لزم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غیرها اضطرارا» یوسف کرم تاریخ فلسفه یونانی صفحه ۱۵۷ـ تعریف بالا ترجمه گفتار ارسطو است از یونانی و با ترجمه انگلیسی که Allan آورده کمی متفاوت است

(۱) اروپائیان mode یا moode و برخی فرانسویان با ضرب نوشته‌اند خود ارسطو کلمه ptosis یعنی «فتاد» را که در صفحه ۱۲۱ شرح داده شد بکار برده است

انکارشدنی است » البته بعضی از مفسران ارسطو می‌گویند که او نیز این اصل را بیان کرده است (۱) ولی عمدهٔ ارسطو این است که نتیجه‌گیری درشکل اول، بخودی‌خود پیدا است و باید بسر آن به‌لازم‌است و نه ممکن برای ارسطو روشن بوده است که قاعده‌ای مانند قاعدهٔ آورده شده در بالا ، معنایی نخواهد داشت مگر اینکه بوسیلهٔ قیاسی در شکل اول توضیح داده شود و این قاعده را نمی‌توان دلیل‌درست بودن‌قیاس‌شمرد از این گذشته همهٔ منطقیان عمده دارند که برگرداندن دوشکل دوم وسوم ، بشکل اول به دلیل‌ارزش قیاس‌را روشن می‌کندو به روش عملی آنان را شرح میدهد و میگویند که این عمل‌را باید کنار گذاشت

چنانکه بیشتر دانشمندان میدانند ، ارزش قیاس باء بار دلیل زیر انکارشده‌است ما نمیتوانیم بدانیم که‌همهٔ «الف»ها «ب» هستند و یا هیچ«الف»،«ب»نیست،مگراینکه‌همه«الف»هارا امتحان کرده باشیم‌ولی دراینصورت ، بکاربردن این گفته که هر«الف» ، «ب» است ، چون‌یک پیش‌گزاره ، برای‌نتیجه گرفتن‌دربارهٔ جزئی‌ها ، به‌هدر دادن‌وقت و خطای منطقی آشکاری است

اما تا آنجا که سخن بر سر منطق ارسطو است ، این ایراد ، نابجاست ، ارسطو فرض میکند که پیش گزاره‌های کلی براههای گوناگون برقرارمیشوند ولی‌نظارت جامع برهمه نمونه‌ها راه آن کار نیست در بسیاری‌از استدلالات دیالکتیکی که ارسطو بآنها توجه دارد

(۱) شاید بتوان گفتار ارسطو در **کاتگوریا III** را گواه درستی‌سخن مفسران ارسطو شمرد ولی **D J Allan** مشکل‌را از نظر دیگری بررسی میکند و نظر آن نیست‌که گفته مفسران ارسطورا تصدیق یا انکار کند

پس به‌یکدام اصل است؟ چه کار میتوان کرد با کسی که پیش گزارده‌ها را میپذیرد ولی نتیجه را انکار میکند، بدرستی نتیجه معتقد گردد؟ ارسطو میگوید که باهم‌شماری‌های شکل اول، کامل یعنی بخود هویدا هستند و شماری به‌مفهوم دیگری که انتاج یعنی نتیجه گیری (۱) را روشن کند، ندارند وحال آنکه دو شکل دوم و سوم ناکامل هستند و اگر پیش گزارده‌های این دو شکل باهم‌شماری به‌یکی از وفادهای شکل اول بر گردانیده شوند نتیجه‌های آنها آشکار میشوند

درست بودن نتیجه گیری در شکل دوم و سوم از راه بر گرداندن آن نتیجه به‌محال(۲)، نشان داده میشود و ارسطو این روش را همراه با روش گرداندن (یعنی عکس)، بکار میبرد فرض کنید که نقیض نتیجه راست باشد و آنرا پیش گزارده کنید پیش گزارده‌های تازه، بوسیله نتیجه گیری در شکل اول، نتیجه‌ای بدست میدهند که نقیض یکی از پیش گزارده‌های اصلی است ـ پس در اینجا نیز برتری شکل اول باهم‌شماری، هویدا میشود

گفته شده که ارسطو بجای اعلام اینکه نتیجه گیری در شکل اول بخود هویدا است، بایستی کوشش میکرد با قانونی عمومی بیان کند و بگوید هر نتیجه گیری درست، بسته به‌صدق این قانون است در آن منطقیان قرون وسطی برای این منظور اصل **dictum de omni et nullo** را بیان کرده‌اند، یعنی اینکه «هر چیز که دربارهٔ کل تصدیق شود و یا انکار گردد دربارهٔ یك جزء که در این کل نهفته است نیز تصدیق و یا

---

(۱) بوعلی گاهی انتاج و گاهی نتیجه آوردن نوشته است

(۲) – **reductio ad impossibile**

که در بحثهای سقراطی بکار میرو د ' داشته است و بیشتر بطور اتفاقی و کمتر بقصد ، اندیشه خود را روی صورتهای اظهار که برای کشف چگونگی تعریف خبرها و ساختن صفات همبستگی آنها بکار میروند ، متمرکز کرده است و این برتری دادن رابطهٔ موضوع ـ محمول ، سدرنج یکی ازمحذ صات منطق ارسطوئی شده است چنانکه پیش از این گفته شد ، اگر ارسطو رابطه موضوع ـ محمول را اثر گیتو شمرده بود واگر نگفته بود که ساختمان جهان واقعی در نسبت جوهر و صفات آن شان شدنی است خطای او باین بزرگی نمیشد اکنون هیچکس نمیتواند بگوید که منطق توسط ارسطو کامل شده وهیچگاه بعداز او نتوانسته است حتی یك گام پیشتر برود ' اما هیچکس نمیتواند انکار کند که تحلیلات ارسطو ، تا همه جا که رسیده است ' شالودهٔ بحثش است و بارها که استدلال غیرعلمی وزبان معمولی ازمنطق بعید شده اند ، این تحلیلات ارزش خواهند داشت (۱) »

۲ ـ دانش برهانی

« در یکی از بحثهای معروف نولیتا ، افلاطون نشان میدهد که دانش برای اینکه کامل شود، به دیالکتیك نیازمنداست و دیالکتیك، روش فلسفه است ' گو اینکه اولی مقدمه لازم دومی است دیالکتیك برای همه اظهارات ثابت شده که زمینه استدلالات علمی است ، بنیاد مشترکی میسازد و تجربه های جزئی ما را که از یکدیگر جداهستند بصورت بحثهای یك سیستم بوسته درنیاورد ولی به یا گردآوردن قطعه ها وجساندن آنها بیکدیگر بلکه با دریافت شهودی یك جمعیت مرکزی

(۱) D J Allan «فلسفه ارسطو » چاپ اکسفورد ۱۹۵۷ صفحه ۱۲۶ ۱۴۲۱

دلیل گفت این که هر «الف» ، «ب» است ؛ این است که هر دو طرف گفتگو موافق‌اند که حس بگوید

در علمهای دقیق وضعیت فرق میکند ولی ارسطو هیچگاه نمایندیشیده که همهٔ پیش گزارده‌های اصلی او، کاملا بر بنیاد تجربه گزارده شده باشد و قیاس را درهرمورد ؛ چون یك روش کشف عرضه نمیکند بلکه میگوید برای‌هر ساخه‌ای از تحقیقات ؛ پیش گزارده‌های مخصوص یافت میشود که‌فقط تجربه میتواند آنها را بدست دهدو کار مرد منطقی این است که‌پس از گرو یدن پیش گزارده ها ، عمل برهان را آسان کند

ب ــ بنظر میآید که ارسطو در تحقیقات خود به این نکته آگاهی نداشته که همهٔ نمونه‌های ممکن استنتاج را بررسی نکرده است وبخلاف آنچه در فصل ۳ دفتر اول نخستین آنالوتیکا گفته ، به بعضی نتیجه گیریهای درست که با هیچیك از صورتهائی که او ساخته است مطابق نیستند، توجه نداشته‌است‌وحال آنکه‌طبق تعریف‌وسیع‌او از باهم‌شماری ، آنها نیز قیاس هستند مثلا نتیجه گیری از مقدمه هائی مانند «الف» مساوی (و یا بزرگ تر از ویا در طرف راست) «ب» است و«ب»، مساوی (یا بزرگتر از) « ج » است

در اینگونه استدلال که در بیان نیست هستند ، میانگین ویا کرانهٔ بزرگ یافت نمیشود و اینها را فقط بزور میتوان بصورت قیاس بیان کرد اینها اصلهای مخصوص بخود دارند واهمیت آنها در ریاضیات ، دست کم بهمان اندازهٔ نمونه‌های قیاسی استدلال است باید فرو گذاشتن اینگونه قضایا ، از این جاست که ارسطو علاقهٔ خاصی بصورتهای استدلال

میکردند ولی ارسطو این اصطلاحات را بکار نمیبرد. بلکه فقط میان دو مورد دیگر فرق میگذارد. برای آموزندهٔ یك علم گاهی لازم است که هم تعریف یك چیز یعنی معنای یك نام را، وهم ، هستی چیزی را که این نام ، نام است ، بپذیرد ، گاهی تعریف یك چیز پذیرفته میشود ولی هستی آن برهان باید میشود. با آنکه از این نظر ، ارسطو با افلاطون هم عقیده نیست ولی میگوید که «اصلهای اولی» دانش برهانی از را قیاس بدست نمیآیند بلکه به شهود دریافته میشوند ، واگر چنین نباشد باید فرض کرد که یا ریشه‌های برهان با بی‌نهایت گسترده‌اند ویا آنکه از دو حقیقت ، هر کدام وسیلهٔ اثبات دیگری است ، واین هر دو فرض پوچ هستند

چنانکه دیدیم ارسطو، در هر فرصتی که پیش آید ، فیزیك و ریاضی را متفاوت بایکدیگر عرضه میکند و میگوید سروکار فیزیك با موضوعات غیر کنده وبا حرکت پذیر است ، امادر اسحاق قصد دارد که همهٔ دانش برهانی را بطور کلی جستجو کند. هر ساحه‌ای از دانش « قسم» یا جنسی را بررسی میکند که نوعهائی در زیر آن هستند وارسطو مطمئن است که این تقسیمات اصلی تابع عقیدهٔ انسان نیست بلکه بوسیله طبیعت مشخص شده‌اند بهمچنین برگزیدن برخی مشخصات ، چون «دانی» ، درداخل کل «صورت نوعی» بهیچ روی از راحت طلبی نیست ، بلکه بوسیله طبیعت واقعی چیزها ، مقرر شده است. مقصد دانش ، ساختن مجموعه‌ای از قضاوتها است که در روابط خود بایکدیگر، روابط لازم را که درجهان واقعی میان جوهرها وخاصه‌ها است، منعکس میکند

لازم به ی ایدهٔ ثابت که همه حقیقتهای جزئی را بتوان بدون خطا از آن مشتق ساخت.

ارسطو از این نظریهٔ افلاطون تا آنجا متأثر است که کل کار دانش را بدو بخش متمایز تقسیم میکند یکی ادراک شهودی حقیقت قضایای اولی که هر برهان با آنها آغاز میشود مانند این قضیه که «اگر از دو چیز مساوی ، مقدارهای مساوی برداریم ، باقیمانده‌ها نیز مساوی خواهند بود» ، دیگر هدایت صحیح خود برهان طبق همین تقسیم ، ارسطو در کتاب اتیك اودو «هنر نظری» نام میبرد و میگوید که این دو باهم دانائی نظری را میسازند و در این کتاب sophia (۱) ، به nous (۲) و epistêmê (۳) تقسیم شده است علاوه بر این، ارسطو هوش را والاترین دانش میشمرد و میگوید که فقط نقص فهم انسانی است که دانش برهانی را برای ما لازم میسازد

ارسطو تأکید میکند که هر دانش و یا هر ساحه‌ای از تجربهٔ انسانی اصلهای مخصوص بخود دارند ولی کشف سرچشمه مشترکی را که همهٔ دانشها از آنجا مشتق شوند ، وظیفهٔ فلسفه نمیشمرد تجربه انسانی به‌شونده است و فیلسوف نباید باین سر دارد که آنها را طور دیگر کند کوشش ارسطو برآن است که اقسام گوناگون « بخش بین مقدمات » را دقیق‌تر از آنکه افلاطون در پولیتیا کرده است ، دسته کند اقلیدس برهانهای خود را با آوردن تعریف ، اصلهای ارزنده (٤) واصلهای گزارده (٥) آغاز میکند و پس از اقلیدس نیز بدون شك بهمین نحو عمل

(۱) یعنی دانائی (۲) یعنی هوش (۳) یعنی دانش (۴) axioma که اصول متعارفه گفته‌اند (۵) postulata که اصول موضوعه گفته‌اند

فانونهای کلی اسدلال ، ماند اصل تحالف ، عرصه‌مکند و دانسه‌ند بر آن‌سست که‌این‌اصلهارا باب کند واین قانونها بر بستر قاعد های بنیادی هستند با مقدمات‌دانش ارادنها هیچ نتیجه‌ای گرفته نمیشود ، اما اندیشیدن بدون انها ناممکن است «اصلهای» یکدانش را نباید داخل‌برهانهای دانش دیگر کرد البته‌یکدانش که‌موضوع آن ازنظر منطق‌ساده‌تراست، مقدم واندازه‌اولی‌تراز‌دانش‌دیگر باشد، چنانکه‌دانش‌اعداد حساب اولی‌تر ازهندسه وهندسه اولی‌تر ازستاره شناسی ، فیزیک نور وجز اینهاست با نظر باین رابطه ، بعضی « اصلهای ارزنده» میتواند میان دو یا چند دانش ، مشترك باشند ، مثلا این اصل که « چیزهای مساوی با یکچیز بایکدیگر مساوی‌اند »

کدام موضوعها است که دانش ، آنها را بیکدیگر ربط میدهد ؟ پس‌ازاین، نظریهٔ ارسطو دربارهٔ جوهر را گزارش‌دادیم(۱) فرض‌اینکه هستی‌دانشهای‌دقیق‌دلیل‌براین‌باشد که غیرازچیزهائیکه‌بوسیلهٔ حس‌ها، احساس میشوند ، چیزهای دیگری نیز، هستی دارند ، فرضی‌خیالی است ستاشی، با احساس چیزهای‌تغییر کننده ربط دارد وفقط بناء بر اینکه درموردآنها بکارمیرود ، ارزش واهمیت دارد اما موضوعهائیکه مختصات آنها بوسیلهٔ یك‌دانش‌نشان داده میشود، همین‌چیزهای‌تغییر بذیر یك نیستند بلکه بائین‌ترین نوعهائی‌هستند که جزء جنس بررسی شده بوسیلهٔ آن‌دانش‌اند و بطور اتفاقی و موقتی ازحوزهٔ دانش بیرون گذارده شده‌اند

تعریف جنس ونوعهای سازندهٔ آن، بایستی درآغاز دانش آورده

(۱) دراینجا بیزار خلاصه‌ی درباره جوهر بمفهوم‌ارسطوئی‌ان سخن‌گفته‌خواهدشد

«حقیقتی که درباره‌ٔ جا میخواهم بآن برسم، صورتی از واقعیت است»

H H Joachim

دوباره باید تأکید کرد که این یك اصل تحقیق علمی نیست بلکه ایدآل و شاید ایدآل موهومی از تصور حقیقت علمی است که بوسیلهٔ دیگری بدست آمد و تصوری است که لزوم کامل این حقیقت را نمایان میکند. منطق‌دوره‌های بعد، کرارا، تفاوت میان استدلال باهویدائی a priori (۱)، که برطبق آن حقیقت دایره‌ای از اصلهای کلی مسلم شده و هویدائی a posteriori را که در آن با دستی‌حوصله، از مثالها و نمونه‌ها، قاعده‌ای بدست آمده‌است، بکار گرفته‌است از نظر تاریخی، محتمل است که این مفهومها برپایه تفاوتی استوار باشد که ارسطو، معمولاً، میان خبری که «در طبیعت، اولی است» و خبری که «برای ما، اولی» است، میگذارد، اما نباید فرض کرد که ارسطو این تفاوت را پایهٔ تفکیك دانشها از یکدیگر کرده‌است. نظر او این نیست که در طبیعت خبرها باشند، بعضی دانشها، «تجربی» باشد، بلکه این است که هر دانش، تا زمانیکه باقیمانده‌هائی از استدلال a posteriori در آن هست، ناتمام است. در مراحل ابتدائی، هر دانش، بیشتر از این گونه استدلال ساخته شده‌است و در این مرحله‌ها هر گونه توضیح را، باید موقوف گرفت.

تفاوت یکدانش با دانش دیگر نخست این است که هر کدام جنس خاصی را برای بررسی خود سوا میکند، مثلا سطح، یا شکل، یا حیوان، و مانند اینها، دوم این که هر یك از آنها اصول خاص خود را همراه با بعضی

(۱) evidence هم از حیث ساختمان و هم از حیث معنا هویدائی یکی است

درجای دیگر، آنها را خاصه می نامد. در این معنا، عرضی (۱) سه گوشه است که سه زاویهٔ آن باهم مساوی دوقائمه باشد. یا در نظر داشتن معنای دیگر symbainein ما بمفهوم عرض میرسیم که همانا چیزی است که فقط در یکزمان از آن موضوع است و یا از آن برخی اعضاء آن طبقه، نه سراسر آن برخی دیگر. بنابراین معمولاً symbainein درمعنای دوم بکار برده شده است.

کار اصلی دانش همانا یافتن ردهبندی ارفعاسها است که در طی چند مرحله، اگر لازم باشد، آشکار میکند که خاصه ها بعنی عرضیهای جدانشدنی، باستی بطورهمبستگی در «صورت نوعی» که در تعریف اظهار شده، نهاده باشند.

اکنون باید دید که این ابدال برهان چگونه میتواند در رشتههائی از دانش که باصفات یك موضوع تغییرناپذیر سروکار ندارند، عملی شود بنظر میآید که ارسطو درهیچ جا این نکته را چون یك دشواری تصدیق نکرده است و نیز مثالهای خود را از علمهائی میاورد که موضوع آنها تغییرپذیر است، مانند خوشناسی وستاره شناسی. فرض کنیم که رعد،

(۱) چنانکه در یاد داشت زیرصفحهٔ ۱۹۲ یاد آوری شد کلیهای پنجگانه چنانکه در مشرق زمین تعلیم داده میشد عبارتند از جنس و نوع و فصل وخاصه وعرض عام اما این پنج کلی از یك نظر دیگر به تقسیم شدنی هستند یعنی هرکلی ذاتی است ویا عرضی جنس و نوع و فصل کلی ذاتی وخاصه وعرض عام کلی عرضی هستند وازهمینجا است که در اصطلاحات منطقی سرشناس برخی یاعرض کلی نیست خاصه عرضی است ولی عرض نیست. این همه گرفتاری از اینجا است که کلمه symbainein یونانی که بمعنای با هم رفتن است درعربی بعرض ترجمه شد که بمعنای ظاهرشدن واضافه کردن وچند معنای دیگر از جمله مردن است. درفلسفه ارسطو symbebêka مقابل ousia ویا hypokeimenon است واگر بخواهیم آنهارا درست ترجمه کنیم میشود جوهر وهمروآن جوهر یعنی آنچه درعربی عرض امید شد درمقابل جوهر است بمعنای کاتگوری و درمقابل ذات وارسطو این نکته راهمه جا رعایت کرد ولی در ترجمه های عربی عرضی مقابل ذاتی آمده است

شود یعنی باید معنای نامها توضیح داده شده و هستی چیزهائی که درجواب این نامها هستند، بتجربه شده باشد. برای رسیدن باین تعریفات دانشمند باید نمایندههای یک نوع را تجربه کند و هر چیز را که بطور همیشگی از آن همهٔ اعضاء آن طبقه نیست و رابطهٔ درونی با «صورت نوعی» ندارد، کنار بگذارد. از میان مشخصاتی که باقی میماند، یکی «صورت نوعی(۱)» است و فقط آن است که در تعریف باید ذکر شده، و دیگر، مشخصات است که گاهی «اعراض جدا نشدنی» نامیده میشوند. این دو را باید از یکدیگر تفکیک کرد، زیرا تعریف، شامل همهٔ چیزهائی که میتوانند درهر عضو یک طبقه دیده شوند، نیست. ارسطو برای این تفکیک، روش دقیقی را نشان نمیدهد.

کلمهٔ یونانی **sumbainein** که **accident** لاتینی از آن گرفته شده، دو پهلو است. گاهی بمعنای «بطور لازم بدنبال آمدن» و گاهی، بلکه بیشتر، بمعنای چیزی است که به تصادف صورت میگیرد. با در نظر داشتن معنای اول، ارسطو، گاهی مشخصات همیشگی یک چیز را که ذاتی آن نیستند، «اعراض جدا نشدنی(۲)» مینامد و اینها همانهائی هستند که

---

(۱) منطقیان شرق این «صورت نوعی» را نیز «ذاتی» مینامند ولی این ذاتی ذاتی درمقابل عرضی نیست که در مبحث کلیات پنجگانه آورده شد، بلکه بگفتهٔ بوعلی در دانشنامه «در مقدمات برهانی ذاتی چیزی خواهند که ذات را از خود بود یا چیزی بود که اندر حد موضوع خود آید و یا چیزی بود که موضوع اندر حد وی آید» (۲) همانست که در مبحث کلیات پنجگانه خاصه نامیده شده است. نکتهای که یادآوری آن دراینجا لازم است اینست که کلیات پنجگانه چنانکه نزد منطقیان شرقی معروف است ارسطوئی نیست بلکه از **Porphyrios** (فرفوریوس) فیلسوف نوافلاطونی قرن سوم بعد از میلاد است و از کتاب **Eisagôgê** (ایساغوجی) او گرفته شده. بتقسیم ارسطو از کلیها چهار است حد (**horos**) جنس (**genos**) فصل (**diaphora**) خاصه (**idion**) وعرض عام (**sumbebêkos**) بتقسیمات فرفوریوس خمس است جنس و نوع و فصل و خاصه و عرض عام. برای توضیح بیشتر نگاه کنید بکتاب توپیکای ارسطو ۱۰۱b۱۷-۲۵ همچنین کتاب **H W B Joseph** «راهنمای منطق» چاپ اکسفورد ۱۹۵۵ صفحه ۶۶ درفارسی کتاب «رهبر خرد» از آقای محمود شهابی استاد دانشگاه تهران چاپ ۱۳۲۸ تهران

دریك حس راهی بوده که درقرن هفدهم، منطق‌قدیمی باعلم همراهی کرده‌است، ومی‌بینیم که لاك عقیده دارد که آفریدگار توانائی‌دانش برهانی دربارهٔ جوهرطبیعی وخاصه‌های آنرا بانسان عطانکرده‌است لاك اضافه میکند «اما شك نیست که جانهائی که درمرتبه‌های بالاتر ازجان ما که‌در گوشت (وپوست) فرورفته‌است، هستند، تصوراتروشنی چنانکه ما ازسه گوشه داریم، ازساختمان سادی جوهرها داشته باشند وبفهمند که خاصه‌ها واعمال آنها چگونه ازآنها سر چشمه میگیرند» برای این‌جانهای والاتر که ذات‌طلا رامیشناسند، آشکارخواهد بود که چرا طلاباید سخت، وزرد، وسنگین، وذوب شدنی باشد

ازدرنظریهٔ دانش، چنانکه درآنالوتیکای دوم عرضه‌شده واسته باین بك پرسش‌است آیا حقیقت‌دارد که تفکیك ذات‌یکچیز ازمختصات آن ازطرف طبیعت مشخص‌شده؟ تعریف، برای ارسطو، فقط جانشین کردن یك‌نام بوسیلهٔ یکدسته واژه نیست وقتی‌فرد راتشریح میکنند با «صورت مخصوص» آنرا بیابند، خواه کارد را از این سووخواه از آنسو فروبرند، درهمه حال یك‌استخوان بندی سخت که در زیرآن است برمیخورند. بعضی‌ازمنطقیان با این گفته همعقیده‌نیستند و ظاهرا میخواهند بگویند که حتی تعریف مفهومهای ریاضی نیز فقط اعلام این است که یك نام است ی بمعنائی معین بکاررود

هرسابهٔ م مایز کننده میتواند بجای تعریف بکاربرده شود مثلا بجای‌این که سه گوشه را چون‌شکلی تعریف کنیم «که باسه‌خط راست محدودشده است» ممکن است آنرا شکلی‌تعریف کنیم که «زاویه‌های داخلی آن‌روبهم‌مساوی‌دوقائمه‌است» وسپس اگر بتوانیم، ثابت کنیم که

بحسب نام (۱)، چون جدائی در این‌ها، تعریف شده باشد. چون سپس، با مشاهدات کلی برخورد، ثابت میکند که چنین جدائی فقط در وضعیت طبیعی داده شده‌ای، بوجود میآید. چنانکه در این برهان چون رابطه بکار میرود، در همان حال، خبری دربارهٔ علت حقیقی بعد خواهد بود (یکبار دیگر بایستی گفته شود که مقصود این نیست که این کار راهی برای شناسائی تحقیق است بلکه بررسی‌ای است از شناسائیهائی که خود از راه تحقیق بدست آمده‌اند ولی چنان بررسی‌ای است که نقش سازنده ندارد) نتیجهٔ این کار این است که تعریفی که در اول آورده شد، جانشین «تعریف حقیقی (۲)» بعد میشود. آشکار است که حوزهٔ یک چنین استدلال، بسیار محدود است زیرا فقط درجائیکه روابط علتی با تدبیر درکارند، فایده دارد و درجاهای دیگر، مقدمات باسطح احتمال پائین میآیند ومقدمات دیالکتیکی میشوند و به‌مقدمات برهانی

پس، برهان بایستی باشناسائی صورت آغاز شود. این اظهار را میتوان، باسانی، به‌سانی بیهوده وهزل‌آمیز تبدیل کرد چنانکه صورت، قسمی پردهٔ دیده شدنی شود که‌میان تحقیق کننده وموضوع تحقیق‌او کشیده شده ومانع این‌است که تحقیق کننده بتواند بموضوع بررسی خود دست یابد و آنرا اندازه بگیرد و وزن کند، ودر پایان‌کار، یعنی وقتیکه تحقیق کننده پی میبرد که تحقیق او، اورا به صورت نزدیکتر نمیکند، آنوقت، بدون‌لزوم، نیروی‌شناسائی خود را کوچک‌میشمرد

(۱) حداسمی ویا حد بحسب‌اسم (۲) حد حقیقی اند وقسم تعریف‌که برقیاس حداسمی‌وحد حقیقی‌مینامند وشاید بتوان‌آنها را همان حدصوری وحدمادی‌فارابی وارسطوشمرد. توسط است تیس‌چنین‌تعریف شده اند «تعریف بحسب نام آنست‌که فقط‌وسیله تمیز یک‌خبراست‌ازخبر دیگر» «تعریف حقیقی آنست‌که امکان هستی خبررا نشان میدهد»

ارجنبهٔ چندی آنها می‌نگرد. نظریه ارسطو مجالی برای بکار بستن روشهای ریاضی درداخل بررسی‌های طبیعت باقی نمی‌گذارد. انکار برای فیزیك بدبختی است ولی برای زیست‌شناسی چندان تفاوتی نمیکند. ارسطو همچنین با نظر افلاطون که میخواهد همهٔ دانشها را بوسیلهٔ روش دیالکتیك بیکدیگر بپیوندد مخالفت میکند و عقیده دارد که هر دانش، اصلهای بخود ویژه‌ای مخصوص دارد. ارسطو بوسیلهٔ نوشته‌های خود و بوسیلهٔ تأثیری که در دستیاران خود کرد. شاید بیش ازهر کس دیگر راه پیشرفت علمهای تجربی تخصصی را در قرن سوم پیش ازمیلاد باز کرد.»(۱)

ب ـ زمینهٔ تحلیلات ارسطو

تحلیلات ارسطو دارای زمینه‌ایست و برای شناختن و شناساندن این زمینه است که ارسطو فن تحلیلات یعنی منطق صوری و دانش برهانی را باین اندازه با اهمیت شمرده است.

زمینهٔ فلسفه ارسطو، چنانکه کمی پائین‌تر نشان داده خواهد شد، همانا مفهومهائی است که در فلسفه یونانی، از دوران پیش از سقراط تا زمان خود ارسطو، عرضه شده و فیلسوفان پیش از سقراط، و سقراط و افلاطون دربارهٔ آنها نظریه‌هایی داشته‌اند. برای پی بردن باینکه «کار» ارسطو دراین زمینه کدام است و ارسطو چگونه توانسته است این مفهومها را که پیش از خود او بررسی شده بوده، در داخل یك سیستم هماهنگ کند، بایستی، پیش از بررسی زمینه فلسفهٔ ارسطو، نخست چند نکته دیگر را درنظر آورد.

(۱) D J Allan «فلسفه ارسطو» چاپ لندن ۱۹۵۷ ـ صفحه ۱۴۳ تا ۱۵۴

یك حس سكل باسه خط راسب محدود سده اسب ارسطو مىدىرىه كه يك نحوۀ اساب ' ساده بر وطبعى بر ار نحوۀ ديگر اسب وساىد ىىحواسه نگوىد كـه اگرچه سما مىواسد حس كىد ولى اگر ىحواهىد حس كىد « حاهل » هسىد ىعقىدۀ ارسطو ' درمورد حوهرهاى طىعى ' مفهوم صورب ' مىطىق ىمفهوم عايب اسب ، و ما يكبار ديگر باس برسس برمىگرديم كه آيا دوصىح ىعيىرات طىعى بوسىلۀ عايب آنها سودمىد است و رواسب يا نه ؟ اگر حىس باسد حگونگى ىعبىر مىواىد ، بروس همايىد برهان رياضى ساحىه سود

علم ىمعىاى امروزى اس واژه ار ىكىطر هماىىست كه ارسطو technê ىامىده است technê يعىى مهارب ىدسب آوردن ىىىحه دريك حوزۀ معين ىاصافه ساسائى طىىعب حىرها ، ىاحائىكه ممكن اسب يا اس ىىىحه اسب مهارىى كه ار ىحر به آمده و بوسىلۀ عمل ىصمىن سده اسب ارسطو در كىاب اىك techné راىك « هىر ىطرى » مىسمرد ولى آنرا پائىس ىر ار داىس مىگذارد و فرص مىكىد كه دوب techné ار داىس ىمعىاى حاص گرفىه سده اسب (مىلا پرسكى ارفىرىك ، معمارى ار رىاصى) ، ولى ارسطو در ىطر ىمىگىرد كه هسىى techné مسكلاب مىطقى محصوص ىديد مىاورد

اگر به ىطريه داىس كه دراين فصل و فصل پىس آورده سد ' دوباره ىگاه كىىم ، مى بىىىم كه ارسطو مىان روس رياصىاب و فىزىك فرق مىگذارد و ساىد ايىكار ، با ملاحظه بعصى حىالاتيهاى فىاعورساں و حاىسىىان افـلاطون ' لارم بوده اسب ارسطو ىحلاف سىب فلسوفان اىالىائى (= فىاعورسان) دوباره ىعىىر حوبى را ىكار مىاورد وحىرهارا ىىدرب

سه گانه زندگانی ارسطو ، « رویهم ریخته » شده بود ، این شد که طی هزاران سال ، پیروان ارسطو ، مورخان فلسفه ، وحتی فیلسوفان نمی توانستند بحقیقت فلسفهٔ ارسطو پی ببرند وهیچکدام از آنها به تحولات اندیشهٔ ارسطو توجه نکردند بلکه خواستند که برای « رعایت امانت» از همهٔ نوشته‌های ارسطو دفاع کنند وحتی درحالیکه موضوع این نوشته‌ها با یکدیگر تناقض داشت ، بازهم میخواستند بزور تعبیر و تفسیر ، گفتهٔ «معلم اول» را درست جلوه دهند

نتیجهٔ این تعصبات این شد که بعضی از مورخان فلسفه گفتند و نوشتند وحتی «ثابت کردند» ، که ارسطو باطل کنندهٔ فلسفهٔ افلاطون بوده وباو نسبت دادند که گفته است که من افلاطون را دوست دارم ولی حقیقت را بیشتر دوست دارم وزیاد نویسان که درهر زمان و درهمه جا زیاد اند ، کریتیک ارسطو به نظریهٔ ایده‌ها را با شاخ و برگ فراوان ، ببازار آوردند دستهٔ متعصب دیگر ، درمقابل اینها ازحق‌شناسی ارسطو سخن گفتند ورفتن او از آتن به **آسوس** را ، بعلت اختلاف او با افلاطون ندانستند و گفتهٔ **دیوژن لائرسی** را درست شمردند که ارسطو حتی در زمان زندگانی افلاطون ، آکادمی اورا ترك کرده وافلاطون گفته است « ارسطو بمن لگدمیزند همچنانکه کرهٔ مادیان همینکه زائیده شد ، بمادر خود لگدمیزند » (۷/۲) دردورانهای جدیدتر بعضی ازمورخان فلسفه هرگونه اندیشهٔ افلاطونی را که در نوشته‌های ارسطو مییافتند ، ساخته خیالات احساساتی او میشمردند وبعضی دیگر امکان اینرا که ارسطو ، افلاطونی باشد ، یکباره انکار کردند و گفتند هر نوشته‌ای که اثری از اندیشهٔ افلاطون در آن باشد ، از ارسطو نیست ، زیرا چگونه ممکن است

گفته‌شد که بیشتر نوشته‌های ارسطو که بدست ما رسیده از نوع نوشته‌هائی است که بنام عمومی «برای شنوندگان» معروف شده‌اند و بیشتر آنها بسیار فشرده و بطور زبان‌آوری مختصر هستند. پیروان ارسطو در دوره‌های بعد، به تفسیر یک‌یک این نوشته‌ها پرداخته‌اند و از همین راه ، اندیشه‌هائی را که ارسطوئی نیستند داخل مجموعه نوشته‌های ارسطو کرده‌اند.

نکتهٔ دیگر اینست که ارسطو در پایان زندگانی خود بیشتر بطبقه‌بندیهای علمی توجه کرده بود وجانشین او **تئوفراست** بر همین کار را دنبال کرد و در نتیجه ، کم کم، نظریات فلسفی ارسطو از نظرها دور شد و نوشته‌های علمی و تحلیلات منطقی از رواج بیشتر یافت وشخصیت فلسفی ارسطو بیشتر در این دو جنبهٔ علم ومنطق نمایان شد.

نکتهٔ سوم اینکه در نزدیک بدویست سال پس از مرگ ارسطو، یکی از جانشینان او بنام **آندرونیک** از مردم **رودس** ، شاید برای اولین بار، همهٔ نوشته‌های ارسطو را سرهم کرد وپس این سرهم کرده‌ها را (۱) بچند بخش تقسیم کرد و مجموعه‌هائی بنام **ارگانون، فیزیک، متافیزیک** ، وبلاغت وسیاست واخلاق، از آنها ترتیب داد؛ وهمین مجموعه‌هاست که در دوره‌های بعد بنام عمومی **Corpus aristotelicum** ، بنیاد تصحیح متنهای ارسطو بروش علمی وپایه تفسیر آنها شده است.

اما از آنجا که نوشته‌های ابتدائی ارسطو ، وبخصوص آنهائیکه برای عموم وبشکل گفتگو نوشته شده بودند از میان رفته بود، وهمچنین در مجموعه‌های **آندرونیک** ، چنانکه گفته شد، نوشته های دوره‌های

---

(۱) این تعبیر از **هگل** است و کمی پایین‌تر گفته او آورده خواهد شد

دوازدهم (L) کتاب مابعد الطبیعه که **یگر** انجام داده است (۱)، بهترین گواه درستی نتیجه‌های اوست. آوردن این قسمت از بررسیهای **یگر** در اینجا لازم نیست ولی آوردن نظر کلی او که از حیث اینگونه مسائل فنی نتیجه شده است، بسیار سودمند است.

یگر، در پایان کتاب خود، در مبحث «وضعیت تاریخی ارسطو»، که قسمتی نظر کلی به فلسفهٔ ارسطو است، بحسب از روش فلسفهٔ ارسطو و سپس از «جهان‌نگری و دانش» او، سخن میگوید. دربارهٔ روش فلسفهٔ او چنین مینویسد:

«منطق، مانند بلاغت، برای ارسطو، فلسفه یعنی دانش نیست بلکه «توانائی» و فن است. با اینهمه بایستی تأثیر عظیم اندیشهٔ تحلیلی را در صورت معنوی فلسفهٔ ارسطو، شناخت، زیرا این روش تحلیلی اندیشه، هر گام ارسطورا مشخص ومعین میکند. هرچه در نوشته‌های اوهست، منطق است ومنطقی‌است که شوهان زده وکامل‌شده است.

چنانکه مثلا در کتاب شتم **اتیکا نیکوماکیا**، مفهومهای دانائی، هوش، دانش، علم، احتیاط، فهمیدن ومانند اینها، همه از راه تحلیل، از مفهوم مبهم نافهٔ phronêsis افلاطونی بیرون کشیده شده‌اند.

از این نمونه میتوان پی برد که چگونه در این روش اندیشیدن، مفهومهای افلاطونی باجزاء خود تحلیل میشوند و کم کم، از میان میروند. **فرونسیس**، در فلسفهٔ افلاطون، **ایده** را، چون موضوع، و نظارهٔ ایده‌را، چون روش شناسائی، توجه به اشیاء نیک، و انجام‌نیک و کرداری را که مطابق با این شناسائی است، همهٔ اینها راباهم، وبیک‌گرهٔ کوتاه، کل

(۱) بررسی در صفحات ۱۸٦ تا ۱۹۹ وهمچنین ۲۳ تا ۲۳٦ کتاب «ارسطو»

ارسطو که سازندهٔ منطق ومرد منطقی تمام معنا است، چیزی برخلاف اندیشه‌های منطقی خود بنویسد؟

ورنر یگر، نخستین کسی بود که باتشخیص دقیق نوشته‌های ارسطو وبادرنظر گرفتن قطعاتی که از «گفتگوها» باقیمانده، مورخان فلسفه و فیلسوفان جهان را باین نکته متوجه کرد که ارسطو نیز مانند هر اندیشندهٔ دیگر دوره‌های تحول داشته ونوشته‌های اورا باید بحسب این تحول وتکامل اندیشهٔ او فهمید وسپس دربارهٔ آنها قضاوت کرد

بررسیهای **یگر** برای نخستین بار در ۱۹۱۲ در کتاب «بررسی تاریخ پیدایش متافیزیك ارسطو» ودر۱۹۲۳ در کتاب معروف «ارسطو وبنیاد تاریخ تحول اندیشهٔ او»، عرضه شد وپس از **یگر** دانشمندان دیگری چون **راس**، ارسطوشناس نامی انگلیسی و **شویگلر**، مورخ نامی فلسفه، بسیاری از پیشنهادات **یگر** راپذیرفتند. **یگر**، دراین کتاب نشان میدهد که ارسطو حتی در دوران تحصیل در آکادمی افلاطون نیز، کتابهائی نوشته است، وهمچنین بسیاری از بخشهای مجموعه‌های **متافیزیکا واتیکا و پولیتیکای** او، دارای یك صورت ابتدائی هستند که ساختهٔ دوران اول ودوم زندگانی ارسطو است ویك صورت نهائی که در دوران سوم یعنی در زمان تدریس ارسطودر **لوکئون**، نوشته شده‌اند. **یگر**، باتحلیل علمی ودقیق مجموعهٔ متافیزیك ارسطو، باینجا میرسد که اینهمه موضوعات مکرر که دراین مجموعه آورده شده، نشانهٔ اینست که ارسطودرنوشته‌های خود که **آندرونیك** آنها را درمجموعهٔ **متافیزیك** روبهم ریخته است، تجدید نظر کرده و کم کم، آنها را بصورت نهائی نوشته است. تحلیل موضوع دفترسیزدهم (M) وهمچنین مقایسهٔ دودفتر چهاردهم (N) و

بتأثیر اندیشهٔ او، فلسفه به چند بخش مستقل تقسیم شده است وهمهٔ این بخشها، بوسیلهٔ موضوعاتی که درهمهٔ آنها مشترك‌اند، وحدت یافته‌اند امکان اندیشهٔ ارسطو، گردآوردن و یگانه کردن نیست بلکه تحلیل است وتحلیل، افزار تحقیق است   وازاینجاست که «سیستم» او، ازهر جهت، گشوده وموقتی است، چنانکه این تقسیم معروف فلسفه‌به‌نظری و عملی و شعری (= سازنده) و تقسیم فلسفه نظری به خداشناسی و ریاضیات وفیزیك درهیچیك ازنوشته‌های ارسطو بکاربسته نشده وشامل سیستم فلسفهٔ اونمیشود بلکه فقط یك‌تقسیم مفهومی است

سیستم ارسطو، ساختمان جزمی و جامد یك جامعیت دانسته‌ها نیست که ازشالوده‌های بسیار ومبحث‌های یك‌ساخته شده ونمای (۱) آن ازبیرون پیدا باشد بلکه طبقاتی (۲) از مفهومهای سادی است که ارسطو آنها را برای نخستین بار ازژرفا بروسی آورده است اینکه ارسطو نخست‌بود کاتگوریها را ازروی واقعیت برنمیدارد وازروی «جنبه‌های گزارش» tode ti (۳) را بیرون میآورد وآنرا بمعنای ousia (٤) (که یکی از مفهومهای) اندیشیدن فلسفی است بکارمیبرد، واینکه سپس به ژرفای این مفهوم پائین میرود وطبقات ماده، صورت، ذات، کلی، **توانائی**، و **کار** را، یکی پس‌ازدیگری بازمیکند ــ ازاینرو میتوان یك اندیشه سیستم‌ساز دانست   tode ti با این تحلیل، صورت تعیین کنندهٔ ماده میشود و اندیشیدن کلی، بدین صورت بذات چیز واقعی پی‌میبرد و می‌بیند که

---

(۱) fassadenhaft از Fassade یعنی نما یعنی‌منظر بیرونی ساختمان‌آمده است (۲) **نگر** وسیله تمثیل به‌کاوشهای زمین‌شناسی گفتارخود راروشن‌میکند
(۳) یعنی این‌چیز یعنی چیز یك (۴) هم بمعنای ذات وهم بمعنای جوهر وهم بمعنای بودن بکاررفته   پس ازاین بیشتر شناسانده خواهد شد

زندگانی فیلسوف راه در بر داشت. اما در فلسفهٔ ارسطو، این مفهوم مطابق با معنائی که در زبان یونانی دارد، یعنی آگاهی اخلاقی، بکار برده میشود و در ردیف مفردات دیگری گذارده میشود که از تحلیل «خوی اخلاقی» بدست میاید.

اندیشهٔ ارسطو، بهمین روش، نظریهٔ سقراطی افلاطون و هم چنین نظریهٔ او دربارهٔ **بودن** را تحلیل میکند و «فصل» آنها را مشخص میکند. ایدهٔ افلاطونی که یکتائی یگرسی ـ فهمیدنی گوناگونیها است، و ایدآل اخلاقی است، و صورت استتیک (۱) است، و مفهوم منطقی است، و بودن دائمی، در یکتائی تجربه شده آن است، به کلی، وذات، و شکل، و ماهیت، وحد، و غایت، تجزیه میشود، بی آنکه هیچیک از این مفهومها از جهت ظرفیت، بتواند با آن (= ایده) مساوی شود. eidos ارسطوئی (یعنی صورت) همان idea (یعنی ایدهٔ) افلاطونی است که اندیشیدنی شده است. هرچیز که جان افلاطون با آن تماس میابد، یگرستنی و تجسم پذیر میشود، ولی برای اندیشهٔ تحلیلی ارسطو هیچ چیز باساز گاری از این خاصیت تجسم پذیری و یگرستنی بودن نیست. نسبت اندیشهٔ ارسطو و افلاطون، مانند نسبت یک نقشهٔ آناتومی (۲) است با یک مجسمهٔ انسان. برای انسان استتیک و عرفانی یک چنین نقشه‌ای وحشت آوراست، ولی این، مشخص کننده ارسطو است.

ارسطو، هم از دیرباز، سیستم سازدرجهٔ یک ساخته شده است زیرا

---

(۱) ästhetisch در زبان آلمانی به همهٔ چیزهائی گفته میشود که ساخته شعر یا موسیقی یا مجسمه‌سازی باشد خواه زیبا خواه خوشایند و خواه سوبلیم یعنی باشکوه و بزرگ باشد؛ واژهٔ زیبا شناسی که ما در ترجمه این واژه بکار بردیم از ترس تنگی جا در اینجا خودداری شد

(۲) anatomisch یعنی سرتحی و نقشه آناتومی صورتی است که در فن پزشکی برای ساختن ساختمان درونی تن جانوران بکار میرود

و دانش ارسطو » میگوید « همهٔ رشته های فلسفهٔ ارسطو ، در کتاب «متافیزیك» بهم‌میرسند» ۲ ٤ــ ازسوی دیگر، چنانکه **هگل** برنوشته است «در ترکیب بحثهای این کتاب ، دشواری مخصوصی هست و آن این است که با چند نوشته در یك بحث «سرهم کرده» شده‌اند وبا اینکه، اگرخود کتاب خوب ترکیب شده ، بایستی گفته شود که افکار ازروی نظم بوده وبطور روشن انجام یافته است (۱) » و اگر بررسیهای **یگر** نبود بیرون کشیدن فلسفهٔ ارسطو ازاین کتاب «سرهم کرده» که بـ نام **متافیزیك** معروف است ممکن نمیشد

یگر میگوید «کتاب **متافیزیك** شامل آخرین نظریات فلسفی ارسطو است و بررسی هر یك از بحثهای دیگر این فلسفه ، اگر از متافیزیك آغاز نشده باشد ، نخواهد توانست باصل این فلسفه‌دست‌یابد قضاوت درست دربارهٔ **متافیزیك**، چندان آسان نیست زیرا همین عنوان **متافیزیك** ،خودمانعی است که درراه ماست دوران تأثیر جزمی فلسفهٔ ارسطو با تجربهٔ **متافیزیك**، چون دانش، بپایان یافت و«کانت» ارسطو از میان رفت‌وازآن زمان‌بعد، ارسطورا حریف شکست‌خوردهٔ **کانت** میشمرند وبرای خدمت باو، بخش عمدهٔ فیزیکی فلسفه اورا برتری میدهند و ارسطو را ازپیروان **پوزیتیویسم** (۲) میشمرند وحال آنکه ارسطو ، حتی دردورهٔ تحقیقات علمی خود نیز **پوزیتیویست** نبوده است ازاین **متافیزیك** ارسطو را فقط‌میتوان‌درداخل مشکلات زمان خودآن‌فهمید

---

(۱) مجموعه‌آثار هگل چاپ سوم شتوتگارت ۱۹۵۹ جلد ۱۸ صفحه ۳۱۸

(۲) positivisme نام دستگاهی فلسفی است‌که **اوگوست‌کنت** فرانسوی بنیاد گذارده است وبنظراو هرچیز که بتجربه ودر واقعیت داده نشده باشد مطمئن‌کننده نیست وبایستی آنرا ازعلم بیرون شمرد وکاری بآن نداشت توضیح بیشتر این سیستم درکتابهای بعدی‌همین تاریخ‌فلسفه آورده خواهدشد

ثبت این واقعیت به ماده، مانند نسبت **کار** (۱) است به **توانائی** (۲) همین مفهومهای بنیادی ما بعدالطبیعه زیرزمینی، زمینه‌های بسیار فراز دارند ومثلاً مفهوم صورت، هم درروانشناسی ومنطق، وهم‌درعلوم نمایان است وهم به فیزیك وهم به متافیزیك یعنی فلسفهٔ نظری تعلق دارد نظریهٔ ارسطودربارهٔ **nous** (۳) در داخل متافیزیك، اتیك، روانشناسی، وآنالیتیك کشیده شده است بوسیلهٔ این مفهومهای مشترك است که مبحثها بیکدیگر ربط می‌یابند، اما وحدت آنها باهم، ازبررسی یکسان کلیهٔ این زمینه‌های تك‌نیست، بلکه جایگاهی است که این گویا گوشها ازآنجا برمیخیزند ایدهٔ افلاطونی، **اتیك، بودن سیاسی، ونظریهٔ شناسائی** هرسه باهم بود ولی با **diairesis** (٤) ارسطوئی تجدید زمینه بخش بخش شد وارسطو، دوباره با مفهومهای واقعیت وشناسائی که خود مطابق با ایده‌ها هستند، زیرآنها ساختمان یگانه‌ای میسازد که درآنجا رشته‌های «بسیاری» (۵) بیکدیگر بسته شده‌اند (٦)»

اکنون که چند نکتهٔ لازم برای تحقیق در زمینهٔ فلسفهٔ ارسطو، یادآوری شد وهمچنین روش اندیشیدن او با توجه برزمینهٔ تحلیلات او روشن گردید میتوان نظریه های او را دربارهٔ مفهومهائی که زمینهٔ این تحلیلات هستند شناسائید؛ اما پیش‌ازآن بازهم یادآوری یك نکته‌سودمند است وآن اینست که ازیکسو جائیکه **یگر**، ضمن شرح «جهان‌نگری

---

(۱) **Akt** (۲) **Potenz** ـ در زبان آلمانی این دوکلمه را برای کار و توانائی یعنی فعل وقوه که در فلسفه ارسطوآمده است علم کرده اند (۳) بمعنای هوش در زبان فارسی است که توانائی جامع احساس و شناسائی است (۴) یعنی تحلیل روش دو بخشی چنانکه افلاطون در کتاب **سوفست** و **مردسیاسی** تعلیم داده است ـ نگاه کنید بکتاب اول صفحهٔ ۲۷۳ تا ۲۸۹ ـ (۵) Vielheit یعنی «بسیاری» درمقابل «یکی» یعنی کثرت درمقابل وحدت (۶) **یگر** «ارسطو» صفحهٔ ۳۹۵ تا ۴

«جوهر» سخن گفته‌است دردو ر دلتا که، بخش دفتر کتاب ما فیزیك است وچنانکه گفته شد قسمی لغت‌نامهٔ فلسفی است چنین مینویسد

«جسمهای ساده مانند زمین، آتش، آب، وهمهٔ این جورچیزهارا «جوهر» میگویند وبطور کلی جسمها وچیزهای مرکب‌شده از آنهارا، مثلاموجودات زنده ، «ایزدان(۱)» ، وهمچنین بخشهای اینها همه‌اینهارا از این روجوهرمینامند که محمول هیچ موضوع نیستند بلکه برعکس، چیزهای دیگر، محمول آنها هستند

درمعنای دیگر، هرآنچه«علت درونی» هستی باشنده هائی‌است که طبیعت آنها اینست که محمول یك موضوع نباشند، نیز جوهر است مثلا روان (که‌علت هستی موجود زنده است) جوهراست

از اینجا که گفته شد برمیآید که (همهٔ معناهای) جوهر بدومعنا برگرداندنی است یکی آنست که‌آخرین زیر بخش چیز ها است و نمیتوان آنرا محمول یك‌موضوع دیگر کرد، ودوم آنست که یك است و«این چیز» است‌وجداگانه(۲) است یعنی شکل یا صورت هرچیز »
(D۸/۱ ۱۷b۱ –۲٦)

در دفتر زتا که همه‌اش دو بر کتاب ما فیزیك است ، چنین مینویسد

«جوهر، اقلادارای چهار معنای اصلی‌است معمولا گمان‌میکنند که‌جوهرهرچیز یا ماهیت(۳) آنست، یا کلی(٤) است، یاجنس(٥)است

(۱) ارسطو در اینجا واژه daimonia را بکار برد که بمعنای «ایزدان» است ولی مراد او ستارگان و جسمهای آسمانی است (۲) مراد ارسطو اینست‌که صورت جداگانه ازچیزواقعی نیز باید بدآمدنی است (۳) to ti ên einai
(۴) katholou (۵) genos

و بدین سان دیده خواهد شد که هدف ارسطو از بوشتن **متافیزیك**، همانا بصفهٔ اندیشهٔ فلسفی از اجراء داستانی و تمثیلی آن وهمچنین برداختن ، ساد علمی جهان دیگری است که اصل آن از افلاطون است » ٢ ٤ تا ٣ ٤

زمینهٔ تحلیلات ارسطو، همانامفهومهای جوهر، اصل، علت، هیولا، صورت ، حرکت بمعنای بسیار وسیع آن ، و همچنین دومفهوم **توانائی وکار** است همهٔ این مفهومها در دفتر **لامبدای** کتاب **متافیزیك** بررسی شده‌اند، ولی‌از آنجا که ، بگفتهٔ خود ارسطو، این بحث‌دوازدهم «دربارهٔ جوهر» است ، اینست که بحث گفته های دیگر او « دربارهٔ جوهر» وسپس ترجمهٔ دفتر **لامبدا** دراینجاآورده خواهد شد

در کتاب **کاتگوریا** ، ارسطو چنین‌مینویسد «جوهر بمعنای اولی وخاص ،آنست که نه دریکجیز یافت میشود و نه زیر یك جیز گزارده میشود، مثلا « این‌اسب » یا «این‌مرد» جوهر بمعنای دومی ، نوعهای جوهرهای یك‌هستند ، مثلا «این مرد»را ازنوع انسان ونوع‌انسان‌را از جنس حیوان میشمریم ، و از این رو نوع و جنس ، جوهر های دومی هستند(١)» (**کاتگوریا** ١٨تا١١V٢a)

درهمین کتاب‌کاتگوریا مینویسد « بزرگترین مشخص کنندهٔ جوهر اینست که جوهر، باآنکه‌همیشه یك وهمان است ولی پذیرندهٔ چگونگیهای متضاد است » (کاتگوریا ١a٤/V)

در کتاب متافیزیك بخصوص‌دردفترهای D، Z، H وL سردربارهٔ

---

(١) نگاه کنید صفحه ١٢٣ -

ترکیب صورت و هیولا ، سپس جوهراند باهیولا » (۳۳ b ۲۸ ۱ تا ۳ a ۲۹ ۱)

درهمین دفتر **زتا** ، ارسطو، پس از بررسی ماهیت یعنی تعریف ، بدین نتیجه میرسد که هرتعریف یعنی حد هرچیز نمیتواند جوهر آن چیز باشد وفقط آن حد که دربیان صورت یك چیزاست، جوهر است « مراد من ازصورت ، ماهیت هرباشنده ، یعنی جوهر اولی آنست » ۱ b ۳۲ ۱

در دفتر **اتا** نیز همین بیان را تکرار میکند و نتیجه میگیرد که «زیر کس» ، جوهراست ودریك معنا ، « زیر کس » همان هیولا است ومراد من از هیولا، چیزی است که هستی معین و«به کار» ندارد (یعنی به **کار** tode ti (=این چیز) نیست، بلکه فقط به توانائی ' هستیمعین است) درمعنایدیگر، سخن (logos) یاشکل(morphê) است که tode ti است ولی فقط سخن وزری است که جداگانهاست درمعنای سوم، آنست که ازترکیب آندو (یعنی هیولا وشکل) است که دستخوش زائیده شدن و ازمیان رفتن است و مطلقا جداگانه است » (۲٦ a ٤٢ ۱تا۱ ۳ a ٤٢ ۱)

چنانکه گفته شد، ازمیان گفتههای ارسطو ، گفتار او که دردفتر **لامبدا** (دوازدهم) کتاب متافیزیك آورده، جامعتراست ازاینرو ترجمهٔاین گفتار درهرجا که برای بهترفهمیدن موضوع، لازم بوده، مطالبیدرون علامت ( ) نیز افزوده شده است

1 – بررسی ما دربارهٔ جوهر است، زیرا ما در جستجوی اصلها

و در معنای چهارم، موضوع یا زیر کس (۱) است

«زیر کس» (یاموضوع)، چیزی است که همه چیز بآن حمل میشود ولی خودآن، محمول چیزدیگر نیست، واز این روی نخست باید موضوع (=زیر کس) توجه کنیم ومفهوم جوهررا دربارهٔ آن بکاربریم زیرا بعقیدهٔ عمومی، نخستین موضوع یک چیزاست که ازهمه بیشتر و حقیقی تر، جوهر آن چیزاست اما این نخستین موضوع، دریک‌معنا، چنین گفته میشود، هیولا است، درمعنای دیگر، شکل(۲) است، در معنای سوم آنست که ازهیولا وشکل است مراد من از«ماده» مثلا مفرغ است، مراد من ازشکل، مثلا هیئت وطرح(۳) است، ومرادمن از آنچه ازماده وشکل است، مجسمه است که کل واقعی است

در اینجا یك بیان مجملی از طبیعت جوهر داده شد و گفته شد که‌جوهر، محمول‌نیست بلکه‌برعکس، چیزهای‌دیگرمحمول‌جوهراند اما باید باین بیان قناعت کنیم زیراکافی نیست ومبهم است وعلاوه بر این دراین بیان،هیولا،«جوهر» شمرده میشود مرادمن ازهیولاآنست که بخودی چیزاست ونه چند است ونه‌کاتگوریهای دیگر که باشنده‌را معین میکنند زیرا چیزی هست که هر یك ازکاتگوریها محمول آنند ولی «بودن»آنچیز، دیگراست وکاتگوریها دیگر، زیرا همهٔ‌کاتگوریها، محمول جوهراند ولی خود جوهر، محمول هیولا است

با اینگونه بررسیها نتیجه میشود که هیولا، جوهر است و حال آنکه این نا ممکن است زیرا نشانی اصلی جوهراینست که جداگانه باشد و«این چیز»(٤) باشد، واز این روی چنان مینماید که‌صورت (۵)، و

(۱) hupokeimenon (۲) morphê (۲) schêma (۴) tode ti
(۵) eidos یعنی‌چیز یك ومعین

و یا ایده‌ها و چیزهای ریاضی را، یکی می‌دانند (۱) و یا، فقط چیزهای ریاضی را (جوهر بی‌جنبش می‌شمرند)(۲)

دو «جوهر» جنبش‌پذیر، بنابراین چیزی که دارند، (موضوع) فیزیک هستند. اما سومی (موضوع دانشی) دیگر است (البته) اگر هر سه آنها بنیادی مشترک نداشته باشند. «جوهر» جنبش‌پذیر، دستخوش تحول(۳) است. تحول یا از یک چیز، به چیز متقابل(۴)، و یا به یک میانگین است. اما نه به هر چیز متقابل، بلکه به یک ضد (۵)، [زیرا صوت، سفید نیست (۶)]، و از این رو لازم است که چیزی در زیر آنها باشد که از یک ضد به ضد دیگر تحول یابد، زیرا خود ضدها، تحول نمی‌یابند.

2 — از این گذشته در هر تحول چیزی می‌ماند و حال آنکه، ضدها ماندنی نیستند، پس علاوه بر دو ضد، چیز سومی نیز هست که همان هیولا(۷) است.

تحول چهارگونه است یا kata to ti (یعنی از چه، یعنی تحول «جوهری») است، یا چونی، یا چندی، و یا تغییر جا. تحول «جوهری» هستی درآمدن و از میان رفتن، در معنای سادهٔ آن است، تحول چندی (= تغییر چندی) افزایش و کاهش است، تحول چونی، دگر شدن، و

(۱) اشاره به نظریهٔ کسنوکراتس است که عددهای ایده‌آل و عددهای ریاضی را یکی می‌دانست
(۲) اشاره به نظریهٔ سپوسیپوس است که فقط چیزهای ریاضی را می‌شناخت و عددهای ایده‌آل را تصدیق نمی‌کرد
(۳) metabolê (۴) antikeimenon
(۵) enantia (۶) نوشتهٔ درون [ ] از خود ارسطو است
(۷) ارسطو در اینجا کلمهٔ hulê را بکار برده است که همان هیولا است اما از نظر معنا و بخصوص برای اینکه میان هیولا بطور کلی و هیولا بمعنی جزئی تفاوت باشد از این پس در جاهایی که مراد ارسطو از hulê هیولا بطور جزئی است ماده یا مایه نوشته خواهد شد. مترجمان اروپایی در هر دو جا matter (انگلیسی) و matière (فرانسوی) و یا Stoff (آلمانی) ترجمه کرده‌اند

و علتهای جوهرهاهستیم. اگر «همه»(۱) را چون کل(۲) بنگریم، نخستین بخش آن، «جوهر» است و اگر آنرا چون سلسله همی بنگریم، باز هم نخست «جوهر» است و سپس چونی و چندی. اما چونی و چندی، باشنده نیستند بلکه فقط چگونگی(۳) و «حرکت»(٤)، باشنده هستند؛ و اگر چنین نمیبود «نه-سفید» و «نه-راست» نیز باشنده میبودند و بایست کم، درآنجا که مثلا میگوئیم «آنچیز نه سفید است» همچنین هیچیک از کاتگوریهای دیگر نیز بطورجداگانه، هستی ندارند؛ وکار پیشینیان نیز (بدرستی این گفته) گواهی میدهد، زیرا آنها اصلها وعلتها وعنصرهارا جستجو میکردند. امروزیها میخواهند کلی (٥) ها را «جوهر» بدانند، زیرا جنس‌ها، کلی‌هستند و بگمان آنها، کلی‌ها بیشتر اصل و«جوهر»اند (یا جزئیها) و این از آنجاست که امروزیها، بیشتر از راه سخن ورزی جستجو میکنند (٦) و پیشینیان، تك (۷) ها را (جستجو میکردند) مانند آتش وخاك، ونه جسم مشترك میان آنهارا (كه جسم، بطور کلی است)

«جوهر» سه تاست یکی، چیز دیدنی است که یا جاودانی و یا ازمیان رفتنی است؛ وهمه هم سخن‌اند که مثلا گیاه یا جانور، ازمیان رفتنی هستند. دربارهٔ این (=دوجوهرچیز دیدنی) ما باید پی‌ببریم که عنصرهای آن، یك است یا بسیار. جوهردیگر، بیجنبش (۸) است و بعضی‌میگویند،جداگانه (۹) است و یاآنرا به دو بخش (۱) میکنند

---

(١) to pan (٢) holon (٣) poiotêtes (۴) kinesis

(۵) katholou (۶) to loqikôs zêtein یعنی در جستجوی سخن (= تعریف) چیزها هستند، یعنی منطقی مانند سقراط

(۷) hekasta

(۸) akinêtos (۹) chôristos (۱۰)اشاره به نظر به افلاطون است که ایده ها راجداگانه و«برای خود» میدانند وآنهارا شامل‌اند چیزها و اعدادا بدال میشمرد

کافی نیست زیرا مایهٔ هر یك از آنها دگر بود و گرنه چرا بایستی خبر از آن پیشتر درآمد و نه یك (خبر)؛ زیرا هوش، یك است و اگر مایه نیز یك میشود، لازم میآمد که فقط آنچیز که مایهٔ آن «به - توانائی» هستی داشت، «به-کار» هستی یابد . - پس، سه علت و سه اصل یافت میشود که دو ای آنها، دوضداند: یکیسخن(۱) یاصورت(۲) ودیگری «نداشتن(۳)» سومی، مایه است

3 - باید گفته شود که هیولا و صورت هیچ یکدام زائیده شده نیستند. میگویم آخرین (هیولا و صورت) زیرا هرچه تحول میابد ، چیزی است (ti) که بچیزی (hupo tinos) سوی چیزی (eis ti) تحول مییابد. آنچه تحولبهآن است، نزدیکترین چیز داده است، آنچه تحولمییابد، مایه است؛ وآنچه تحولسوی آنست، صورت است؛ اگر(نه چنین باشد که)فقط مفرغ شکل گرد درآید(=شود) بلکه (چنین باشد که) گردی ومفرغ نیز(ازچیزدیگر) زائیده شوند، آشکار، پایاننداردو. پس بایستی همینجا ایست کرد

اکنون میگوئیم هر«جوهر» ازچیزی کهباآن یکنام (٤)است ، پیدا میآید ، هم «جوهر» های طبیعی وهم « جوهر» هایدیگر چیزها، یاپس ساخته میشوند، یابه طبیعت ، یابه بخت، ویا «ازخود» ی، اصل‌سازندهٔ چیزی است درچیزدیگر طبیعت؛ اصل زایندهٔ چیزی درخود آنچیز است، زیرا ازانسان، انسان زائیده میشود؛ علتهایدیگر

---

(۱) logos (۲) eidos (۳) sterêsis (۴) sunonuma - که مشترك معنوی و یاکلیمتواطی ترجمه کرده اند

تغییرجا، رفتن، ناپدیدشدن است - و از این رو، هر تحول بسوی یک ضد است
از اینجا لازم می‌آید که هیولا (=مایه) آن باشد که تحول در آن صورت
می‌گیرد و آن است که می‌تواند هردو (ضدها) باشد اما از آنجا که باشنده
دوتای است، پس هر چیز که تحول می‌یابد، از آنچه «به‌توانائی» هست،
به آنچه «به‌ـکار» هست تحول می‌یابد مثلا از سفید « به ـ توانائی »، به
سفید «به‌ـکار(۱)»، وهمچنین دربارهٔ افزایش وکاهش از این رو چیزها
نه تنها همراه (۲) نه‌ـ باشنده هستی درمی‌یابد، بلکه همچنین هرچیز
از باشنده‌ای پدید می‌آید ولی از باشنده «به‌ـ توانائی» و نه از باشنده « به‌ـکار»
و «یک» **آناکساگور** همین است بهتر از «همه باهم (۳) » آناکساگور و
« آمیخته (٤) » **امپدکلس و آناکسیماندر** و گفته **دموکریتوس** ،
این است « همه چیز « به‌ـ توانائی» باهم بود و «به‌ـکار»، نه» پس اینها ،
اندیشه‌ای از هیولا داشته‌اند

هرچه تحول می‌یابد، مایه‌ای دارد ، اما هر کدام مایه‌ای دیگر
(دارد) وچیزهای جاودانی که زاینده شدنی نیستند ولی جنبش دارند و
تغییرجا می‌دهند نیز مایه‌ای دارند اما نه مایه‌ای که زاینده شدن بپذیرد
بلکه مایه‌ای که از جائی بجای دیگر برده شود

ممکن است پرسیده شود که هستی در آمدن از چه (قسم)
نه‌ـباشنده آغاز می‌شود، زیرا نه‌باشنده، سه‌تا است اگر «به‌ـتوانائی» است
معنای آن این نیست که همه چیز است به‌بخت(۵)، بلکه دیگر چیز، از
دیگر مایه زاینده می‌شود هم چنین گفتن اینکه، «همه‌چیز باهم بود » ،

(۱) چنانکه در صفحه ۱۴۶ نوشته شد « به ـ توانائی» و « به ـ کار » همانست که معمولا قوه و فعل ترجمه می‌کنند (۲) **kata sumbebêkos**
(۳) **homou panta** (۴) **migma** (۵) **tuchoutos**

این نکته که آیا (صورت) بعداً باقی‌میماند بایستی سنجیده شود. بعضی چیزها مثلاً جان (روان) ممکن است چنین باشد؛ یعنی روان نه همه آن، بلکه هوش؛ زیرا برای کل روان ناممکن است (که باقی بماند). از این لازم نمی‌شود که ایده‌ها باشند؛ از انسان (بطور جزئی) انسان زائیده میشود و از هر «یك»، «یك» دیگر. درمان‌ها نیز چنین است، زیرا فن پزشکی، صورت (۱) تندرستی است.

4 ــ دریك معنا، علتها واصلها برای چیزهای دیگر، دیگراند، ودریك معنا اگر بطور کلی وبه‌مثل(۲) بگوئیم، برای همه چیز، همان‌اند. پرسیدنی است که آیا اصلها، وعنصرهای(۳) «جوهرها» ونسبتها، همان ویا دیگراند؛ و همچنین درباره کاتگوریهای دیگر که تن اینکه آنها برای همه (چیز) همان هستند، نابجا است زیرا چه بسا آن، نسبتها و «جوهرها»، هردو ازیك وهمان (اصل) خواهند بود. این (اصل) چه میتواند باشد؟ هیچ(جنس) مشترك یافت نمیشود که بالای «جوهرها» و کاتگوریهای دیگر باشدو حال آنکه عنصر بایستی پیش ازچیزی باشد که از آن عنصر است؛ همچنین نه جوهر میتواند عنصر نسبت باشدونه یکی از نسبتها، عنصر جوهر از این گذشته؛ چگونه ممکن است که عنصرهای همهٔ چیزها یکی باشد؟ هیچیك ازعنصرها نمیتواند همان چیزی باشد که ازباهم گرارد گی(٤) آن عنصرها(ساخته‌شده) است مثلا نه B همان B A است ونه A همچنین هیچیك از «فهمیدنیها»(۵) مثلا باشنده، یا «یك»

(۱) در اینجا واژ logos را بکار برده است (۲) kath analogian
(۳) stoicheia نگا کنید یادداشت زیرصفحه ۱۵۵ـ (۴) sunkeimenon
(۵) noêtôn

«شدن» از بدو است (۱)

« جوهر» سه تا است یکی هیولا است که تا آنجا که چون این نمایان میشود، «جوهر» است ولی مایهٔ اولی است (و به نزدیک ترین مایه) زیرا درجائیکه تماس فقط درکار است و نه «هم گوهری (۲) » در آنجا هیولا وزیر کس (۳) است دوم گوهر (٤) که صورت است وآنست که (حرکت) بسوی آنست سوم «جوهری» است که از (باهم شدن) آندو (قسم اولی) است و یک است ، مانند سقراط یا کالیاس

گاهی صورت، جدا از«جوهر»آمیخته، هستی ندارد مثلا صورت یک خانه، جدا ازخانه یافت نمیشود ، مگر اینکه صورت را همان فن (ساختن خانه) بشمریم از اینگونه صورتها ، پیدایشی در آمدن و از میان رفتن ندارند ودرمورد صورت خانه ، و یا تندرستی و یا هرچه از فن ساخته شده ، بودن ونبودن بمعنائی خاص دارد ، وفقط چیزهای طبیعی هستند که صورت آنها نیز هست وافلاطون بد نمیگوید که بهمان شمار که چیزهای طبیعی یافت میشوند ، بهمان شمار، ایده‌ها هستند، البته بشرط اینکه صورتهای جدا ازچیزهای جهان‌ما یافت شوند

علتهای جنبانده، چیزهای ازپیش باشنده‌اند ولی علتهای صوری، با انگیخته‌های خود باهم‌اند فقط آنگاه که انسان تندرست یافت شود، تندرستی نیز هست ، وشکل (۵) کرهٔ مفرغ و کرهٔ مفرغ ، با هم‌اند

---

(۱) زاد ارسطو اینست که جائی که چیزها نه و یا طبیعت زاده شوند به بخت و یا به تصادف زاده میشوند واین موضوع را درکتاب فیزیک دفتر دوم بخش ششم بیشتر توضیح داده است ولی دراینجا فقط یکمی اینکه جائیکه طبیعت یافت درکار باشد علتهای دیگر درکارانند قاطع کرد است (۲) sumphusei
(۳) hupokeimenon (۴) ارسطو همان کلمه phusis را بکار برد که بمعنای طبیعت بطورکلی نیز هست ولی دراینجا مراداو طبیعت بطور جزئی یعنی طبع یعنی گوهر است (۵) schêma

وسطح (که مایه است) برای روزنا ست روشنائی ، تاریکی، وهوا ازآنجا که نه فقط چیزهائی که درونی هستند ' علت‌اند، بلکه بعضی چیزهای بیرونی، مثلا جنباننده (نیز علت است) ، پس روشن است که اصل ها ، دیگر وعنصرها دیگراند ، وهردوآنها علت‌اند ' اصل هـا را باید چنین تقسیم کرد پس هرآنچه یك چیزرا بحرکت درمی‌آورد و یا متوقف ‌سازد ، قسمی‌اصل و«جوهر» است وبدینسان و بمثل، سه‌عنصرو چهار علت یا اصل یافت میشود که برای هرنـوع ، دیگراند یا برای نوع دیگر' ونزدیکترین علت جنباننده ، درهرمورد، دیگراست مثلا تندرستی ، بیماری، وتن ' وفن پزشکی که علت جنباننده است صورت، قسمی بی‌نظمی(۱)، وآجر' وفن خانه سازی که علت جنباننده است اما ازآنجا که درچیزهای طبیعی مثلا درانسان ' علت جنباننده، همان انسان است وحال آنکه دراندیشه ها ، علت جنباننده ، صورت و یا ضد آن است ، پس دریك معنا سه علت و درمعنای دیگر چهار علت یافت میشود زیرادریك معنا فن‌پزشکی، تندرستی‌است وفن‌خانه‌سازی،‌صورت خانه است، وانسان زایندهٔ انسان است » a ۱۰۶۹ تا b۳۴ ۱۷





با درنظر گرفتن این گفته های ارسطو، روشن میگردد که‌واژهٔ ousia که «جوهر» ترجمه شد(۲) ، اریکسو «بنیادهٔ چگونگیهای متضاد است» ودراین معنا ، همانا زیرکس (۳) است «زیرکس ، بنا

(۲) ataxia (۲) برای‌نشان دادن اینکه ترجمه ousia به‌جوهر درهمه‌جا دقیق نیست این‌واژ درون‌علامت « » گذارده شد (۳) hupokeimenon

بمیتواند ع صر باسد ربرا آبها (= فهمیدنیها) ارآں همهٔ حبرها هس ند، حتی حبرهای بهم بربهاده(۱)، وار ا، رو عنصر، بمیتواند «حوهر» وبا ببب باسد بلکه لارم اسب که با این، باآں باسد(۲) بس همهٔحبرها دارای بك وهماں عنصر بیسد، وحبابکه ما میگوئیم، دریك معبا، همهٔ حبرها ارهماں عنصرهاهسسدودرمعبای دیگر، بیس ند مبلاعنصر حسمهای حس سدنی، حوں صورب، همانا گرما و در معبای دیگر سر ما اسب که بمودں گرما اسب، ولی حوں ماده، آنسب کــه ار اول و بحود وبه ـ بواں، هم گرم وهم، سرداسب اما هم ابها، و هم حبرهای (ساحبهسده)ار ای ها کهایها (= گرما وسرما)اصلهای آبها (=حبرها) هسبد، «حوهر»اید، وهمحـ بں هر آبحه ار گرما وسرما رائیده سده و «بك» اسب مبلا گوسب یا اسحواں، ربرا لارم اسب کهساحبهٔ گرما، دگر وحود گرما وسرما، دگر باسد بس این حبرها دارای بك و هماں عنصرهاوبك وهماں اصل ها هسبد، اگرچه دگرها، دگراند با اینهمه بمیتواںگفب که دراین معبا همهٔ حبرها دارای هماںعنصرها هس ند وفقط بمیتواںحـ بں گفب، بعبی میتواں گفب که سه اصل داریم که یکی صورب، دیگری بداسبں(۳)، و سومی مایه اسب اما هربك اراین سه برای یك حبس، دگراسب با برای حبس دیگر مبلا برای رنگ سفید (که صورب اسب) وسیاه (که بداسبں اسب)

---

(۱) sunthetôn (۲) این عبارب بسیاربحث اسب و برحمهکنندگاں اروپایی بیر آنرا حوراحور برحمهکرده اند بطر میآید که مردا ارسطو این باسد که عنصر بطور لارم یاحوهر اسب وبا سبب ولیبك وهماں عنصر بمیتواند با حوهر وبا سبب اسد یعبی در همیں مبال‌ارسطو B و A عنصر AB هسبد و حوهراند و سبب آبهـا یعبی ا یکـه B سبارA اسب بر عنصر AB اسب ار اینرو AوB سببیسسد (۳) stresis

اوست، در «جا»های به هم متفاوت، معین و مشخص کند، و آشکار همانا تحلیل و گاهی نیز کریتیک(۱) است

اما درباره بخش چهارم دوبر لاندا، ارسطو نوشته است که بیرون از صورت و هیولا و «بنیادین»(۲) و علت جنباننده، «چیزی هست که بجنبش جنباننده همه چیز است» ۱۰۷۲ b ۳۵ ـ و در بخش اول همین دفتر لاندا، پس از تقسیم «جوهر» به جنبش پذیر و بی‌جنبش، و پس از گفتن اینکه، «جوهر» جنبش پذیر یا از میان رفتنی است (مثلا گیاه یا جانور) و یا جاودانی است (مانند اختران)، گفته بود، دو «جوهر» جنبش پذیری که تحول پذیراند، موضوع فیزیک‌اند «اما سومی، موضوع دانشی دیگر است» این دانش کدام است؟

در دوبر ششم کتاب متافیزیک، ارسطو نوشته است که دانش نظری(۳) بر سه قسم است: فیزیک، ریاضیات و خداشناسی، «فیزیک درباره جداگانه(۴) ها است ولی نه درباره بی‌جنبش ها(۵)، ریاضیات درباره بی‌جنبش ها و درباره نه ـ جداگانه ها(۶) است، فلسفهٔ اول (= خداشناسی) درباره جداگانه ها و بی‌جنبش ها است. از این رو، دانشهای نظری، برترین دانشها و فلسفهٔ اول، برترین دانشهای نظری است» ۱۰۲۶ a ۱۵/۲۲

در دو دانش نظری یعنی فیزیک و ریاضیات، بدانسانکه در نوشته‌های ارسطو، بجز دفتر لاندا آورده شده‌اند، ارسطو نقاد و مورخ فلسفه

(۱) kritikê از ریشه krinô بمعنای جدا کردن، انتخاب کردن، تصمیم گرفتن، قضاوت کردن و سنجیدن است و بهمین دلیل از ترجمه آن به نقد یا انتقاد خودداری شد

(۲) stresis (۳) خود ارسطو فلسفهٔ نظری نوشته است

(۴) chôrista (۵) akinete (۶) ou chôrista

هیولا است ، یا صورت است ، و یا «کل‌باهم»(۱) ایدو ، یعنی هیولا و صورت » این « کل با هم» ، tode ti یعنی «این جز» است و «یك» است

ازسوی دیگر، ارسطو میگوید که ماهیت ، کلی ، وجنس نیز، بگمان دیگران ، «جوهر» هستند ' ولی خود اونیز تصدیق میکند که صورت(۲) ، یعنی ماهیت هرباشنده ، جوهر اولی آنست و بدینسان ، صورت یاماهیت ، که کلی است ونسبت به tode ti ، جنس است‌برای اونیز«جوهر» است

اکنون باید دید که‌آیا میتوان ousia را بمعنا هائی که ارسطو در **ارگانون** ودیگر کتابهای خود ، بخصوص دفتر پنجم یا بابان بخش‌دهم دفتر دوازدهم کتاب متافیزیك ، آورده است منحصر کرد و یا اینکه **اوسیا** ، معنای دیگری نیزدارد فیلسوفان پیش ازسقراط وسوفیست ها، ousia را بمعنای ذات ، هستی ، ماده ، وتوانائی ، بکاربرده‌اند(۳) و افلاطون نیز این مفهوم را ازیك نظر، روبروی **شدن** واز نظر دیگر ، روبروی بودن، بمعنای نمایان شدن گرارده است و نقطه و عدد وخط وسطح وحجم را ، **اوسیا** نامیده است برای ارسطو ، حجم ، ازیکنظر «این جز» است وحجم وسطح وخط، صورت یا ماهیت است، وعدد و نقطه ، ousia بمعنای **ذات**اند

ازاینها که گفته شد برمیآید که‌کار ارسطو، باآغاز بخش نهم دفترلاندا، اینست که حدووصل مفهوم **اوسیا** راکه زمینهٔاصلی‌تحلیلات

---

(۱) sunholon (۲) eidos (۳) نگاه کنید به Diels – Kranz III ۳۲۵/۳۲۶

دربحس اول دفتر **دلتا** ، ارسطو ، حند معنا برای اصل میآورد ودر پایان کار میگوید «طبیعت، عنصر، اندیشه، گزینش، «جوهر» ، و همچنین علتها ، بخصوص علت غائی ، یعنی زیبا ونیك ، **اصل** هستند » دربحث چهارم دفتر لامبدا نیز، عنصر چیزهارا اصل آنها میشمرد وکمی پائین تر، همهٔ اصلها را علت مینامد ومیگوید «هرآنچه یکچیز رابه جنبش درمیآورد و یا میایستاند ، قسمی اصل و«جوهر» است »

اما در کتاب «دربارهٔ نیستی در آمدن و از میان رفتن» ، واژهٔ **اصل** ، همچنانکه ازاینجا پیداست زیرا کمال کل است وازآنجا که نیستی درآمدن هستی ، ازهمه بیشتر به **بودن** جاوید نزدیك است، پس جای گفتهٔ ارسطو در مفهوم **بودن جاوید** و **جداست** ارسطو دررسالهٔ گفتهٔ بالا ازحرکت «دایره‌ای» سخن میگوید وآنرا تنها حرکت مداوم میشمرد وبعد بسان، دوباره به **فیزیك** برمیگردد واز اندیشهٔ ماوراءطبیعی که دراین گفته عرضه کرده بود، دور میشود. درآغاز بحث پنجم دفتر لامبدا ، این اندیشه دنبال شده‌است در اینجا ارسطو میگوید «ازآنجا که بعضی چیزها جداگانه وبعضی دیگرنه ـ جداگانه‌اند ، پس فقط آنها (= جداگانه ها) «جوهر» هستند» a ۷۱ ۱

ارسطو واژهٔ جداگانه را بدومعنا بکاربرده است یکی بمعنای **این چیز** که همان « کل با هم » هیولا و صورت است و بحول بدیر است ،دیگر آنکه ذات مستقل از ماده است ار آنجا که ارسطو در بیشتر نوشته‌هایش ، بخصوص در دفتر اول و سیزدهم و چهاردهم کتاب **م**ابعدالطبیعه، نظریهٔ جداگانه‌بودن ایده‌های افلاطونی‌را نپذیرفته‌است پس نمیتوانگفت که مراد او از **جداگانه** ای که ذات مستقل از ماده‌است ،

و روشنگر است ولی فلسفه‌ای ندارد و از این رو برای پی بردن به فلسفهٔ او بایستی گفته های او دربارهٔ فلسفهٔ اول را که برترین دانش نظری نامیده است، بررسی کرد

سه ـ فلسفهٔ ارسطو

ارسطو در آخرین بخش دفتر دوم کتاب «دربارهٔ پیدایش و از میان رفتن» چنین می‌نویسد «طبیعت(۱)، چنانکه ما عقیده داریم، همیشه و در همه چیز، سوی **بهتر** (۲)، سوی دارد(۳) و **بودن** (٤)، بهتر از **نبودن** است اما ناممکن است که **بودن** درهمه چیز، حاضر باشد زیرا **همه چیز**(۵)، از اصل بسی دوراست پس خداست که همه(٦)را کامل میکند، بدینسان که هستی در آمدن(۷) را همیشگی میکند زیرا از این راه، «بودن» به بزرگترین پایندگی ممکن میرسد و هستی درآمدن هستی، نزدیکترین نزدیکی به **بودن** جاوید است» ۲۵ b ۳۳٦ تا a ۳۳۷

چنانکه در این گفته پیداست، برای ارسطو نیز، **بودن** بهتر از **نبودن** است اما این **بودن**، بودن همهٔ چیزها نیست، زیرا آنها از اصل(۸)، بسی دورند، بلکه **بودن** جاودانی است و هستی در آمدن هستی، بسی نزدیک بآن است ارسطو گفت که **بودن** در **همه چیز** حاضر نیست، زیرا این، یعنی «همه‌چیز»، از اصل بسی دوراست اصل چیست؟

---

(۱) phusis (۲) beltion (۳) oregesthai (۴) to einai
(۵) hapasi (۶) holon (۷) genesis نگاه کنید یادداشت (۴) زیر
صفحه ۱۵۹ (۸) archê

چیزهای جنبیدنی کدامها هستند و درچه معنا یك و همان اند و درچه معنا چنین نیستند» ۱ ۷۱ b ۲ تا ۱ ۷۱ a۳۲

در بخش سیزدهم دفتر لامبدا ارسطو برآن میشود که قسم سوم «جوهر» را بررسی کند و چنین میگوید «ازآنجا که «جوهر» سه تا است و دوتای آن طبیعی و سومی بی جنبش است، پس اکنون باید گفته شود که یك چنین «جوهر»، بطورلازم، هست؛ و همچنین ازآنجا که «جوهر»ها، نخستین باشنده‌ها هستند، پس اگر همهٔ آنها ازمیان رفتنی میشوند، همه چیز ازمیان رفتنی میشود اما ناممکن است که حرکت بهستی درآید و یا ازمیان برود؛ زیرا حرکت، همیشه بوده است همچنین زمان نیز همیشه بوده است زیرا اگرزمان، همیشه نبود، «پیش ازآن» و« پس ازآن»، نمیبود پس هم حرکت و هم زمان، هردو همیشگی اند (۱) » ۱ ۷۱ ۱ تا ۱ ۷۱ b۳

دراینجا ارسطو دوباره ازحرکت «دایره‌ای» سخن میگوید ولی فوراً به بررسی یك نکتهٔ بسیارمهم فلسفی میپردازد و دربارهٔ نسبت زمانی **توانائی** (۲) و **کار**(۳)، بحث میکند و باینجا میرسد که «اصل بایستی چنین باشد که ذات (٤) آن، **کار** باشد و این ذات، بایستی بدون هیولا باشد و جاودانی» ۱ ۷۱ b۲

ارسطو میگوید «دراینجا یك دشواری(٤)هست چنان مینماید که هرچیز که در**کار**است، **توانائی** بردارد ولی هرچیز که **توانائی** دارد، در**کار**نیست ،پس **توانائی** پیش‌از**کار**است اما اگرچنین باشد ،

(۱) sunechês (۲) dunamis (۳) energeia ــ دربارهٔ این دو واژه نگاه کنید بصفحه ۱۴۶و یادداشت زیرآن ousia در اینجا بمعنای ذات است
(۴) aporia

همان ایده های افلاطونی است زیرا جائیکه پس از این گفته است ایدها «بی جنس‌اند ولی نه ـ **جداگانه**» ارسطو پس از گفتن اینکه فقط **جداگانه** ها «جوهر»اند، میگوید «وازاینرو، علت همهٔ چیزها یك و همان است زیرا بدون «جوهر» نه اثرهست و نه جنبش» 1071a س ۱ پس روشن است که مراد او از «جوهر» بمعنای خاص، علت جنبش و اثر همهٔ چیزها است

دردنبالهٔ این گفته، ارسطو، ضمن برشماری علتهای هستی مثلا هستی یك انسان، ازعنصرهای سازنده بزاویهٔ یعنی خاك و آتش وازصورت خاص(۱)» او وپس از«چیزی که این انسان از آنست» مثلا پدراو، سخن میگوید واضافه‌میکند که علاوه براینها، خورشید و گردش «دایره‌ای» آن (۲) سرعلت این انسان هستند وانها نه هیولا ونه‌صورت ونه‌**نداشتن** ونه‌همانندآن ایناهستند، بلکه جنبانده‌اند(۳) ، واین‌همان گفته‌ایست که در کتاب « در بارهٔ بهستی در آمدن و از میان رفتن » بر آورده بود

در پایان بخش پنجم دفتر لامبدا ، ارسطو، اندیشهٔ خود را چنین دنبال میکند « دریك‌معنا ، اصلها و علتها، یك‌وهمان وبا افلاطمثل، یك وهمان‌اند، زیرا هر چیز، هیولا وصورت و **نداشتن** و همچنین یك علت جنباننده دارد وعلت « جوهر » ها ، همانا علت همه است زیرا با **برداشتن** (٤) «جوهر»، همه‌برداشته میشود وبخشتین**انتلکیا** (٥) نیز علت همه‌است اما درمعنای دیگر، نخستین‌علتها، برای‌چیزهای‌دیگر، دیگراند و نخستین علتها، بسیاراند بدینسان ، گفته شد که اصلهای

(۱) idion eidos (۲) loxos kuklos (۳) kinounia
(۴) anaireô (۵) entelecheia ـ نگاه کنید یاد داشت زیرصفحه ۱۶۵ـ

وهم ،**کار** آنچه سوق سوی آنست (۱) وآنچه وهم سوی آنست (۲) ، بحرکت در م اورند ولی خود ، حرکت ندارند آنچه مثل سوی آنست (۳)، آنست که زیبا مینماید ولی آنچه خواستنی سوی آنست (٤)، باشد، زیناست سوق ارادی درما است که خبری نماریبا مد ماند و (به برعکس، یعنی اینکه) خبری نماینك مد ماند زیرا سوق سوی آن درما است (٥)، دس، **وهمیدن** (٦)، اصل (۷) است حرکت هوش (۸) ، به وهمیدنی است وحرکت **وهمیدنیها** ، بخودی خود ، بردیف (۹) دیگر است در این ردیف ، جوهر، نخستین است و در « جوهر» ، آنچه ساده است و **کار** است ، نخستین است [یك و ساده ، یکی نیستند زیرا **یك** بمعنای اندازه است **وساده** (۱۰)، بودن خود یکجور است] اما زیبا و آنچه سوق آن سوی خود است، دریك وهمان سلسله اند و آنچه دریك سلسله، نخستین است، همیشه، بهترین (۱۱) و یاهمانند بهترین است

---

(۱) orekton از کلمه oreqô است که درست بمعنای یازیدن است و درفارسی کنونی بر صورت دست یازی بکارمیرود تاآنکه «آنچه یازش سوی آنست» ترجمه دقیق orekton است ولی از آنجا که واژ یازش « اما وش» است ناسست که بجای آن سوق نوشته شد noêton (۲)

(۳) epithumeton (۴) boulêton - در ترجمه عربی بخشی از این دفتر لا های متافیزیک ارسطو که شاید از ترجمه‌های اسحاق این حنین باشد وعنوان آن «مقاله فی حرف اللام» است (نگا کنید بکتاب «ارسطوعندالعرب» ازعبدالرحمن بدوی چاپ مصر ۱۹۴۷) دومفهوم (۱) و(۲) بمعشوق ومعقول ترجمه شده ودربار دومفهوم (۳) و(۴) خبری آورده نشده است بحث در باز این ترجمه دراینجا لازم نیست وفقط یادآوری میشود که خود ارسطو کمی پایین‌تر واژ erômenon را برای معشوق بکار برده است و به orekton را (۵)در ترجمه این عبارت نظر Stenzel ترجیح داده شد noêsis (۶) یعنی خبر را درهوش داشتن یعنی بخبری داشتن داشتن وهمیدن جامع این دو معنا است archê (۷)

(۸) nous (۹) sustoichia که سهروردی درحکمه‌الاشراق **سلسله** نوشته است

(۱۰) to haploun که اسحاق این حنین بسیط ترجمه کرده است

(۱۱) ariston

بودن باشد ،ههالازم نیست و هرچیز که نیرو واند باشد، لازم نیست که اکنون باشد همچنین، اگر چنان باشد که **نئولوگها** (١) گفته اند که همه چیز زائیده شدهٔ « شب » است ، ویا چنان باشد که فیلسوفان طبیعت گفته اند که « همه چیز ، باهم بود (٢)»، باز هم همان دشواری خواهد بود، زیرا چگونه ممکن است درحالئی که **کار** نیست، حرکت باشد ؟ این چوب نیست که خود حرکت میکند (= بتحول میآید) بلکه فن درودگری است (که آنرا بحرکت در میآورد = تغییر میدهد) واز اینجا است که بعضی ازفیلسوفان ، مانند **لوکیپوس** وافلاطون ، « در **کار** بودن» راهمیشگی میدانند زیرا ایشان میگویند، حرکت، همیشگی است » ١٠٧١b ٣٣

ارسطو دراینجا به نظریهٔ افلاطون وبعضی از فیلسوفان پیش از سقراط ، مانند آناکساگوراس، امپدکلس، ولوکیپوس، اشاره میکند ، ولی آنها را زود ازسر بازمیکند و پس ازتکرار اینکه **کار**، پیش از**توانائی** است، دوباره بحرکت «دایره‌ای» خورشید برمیگردد ودر بخش هفتم اضافه میکند که «برترین آسمان (٣) » ، جاودانی است و همیشه در حرکت است « واراء رونباشی چیزی باشد که آنرا درحرکت نگاه دارد اما ازآنجا که چیزی که حرکت میکندوچیز دیگر رابحرکت درمیاورد، میانگین (٤) است، پس باید چیزی باشد که بحرکت درآورد بی آنکه خود بحرکت کرد واین چیز ، جاودانی است وهم ، «جوهر» است

---

(١) نویسندگان اساطیر خصوص هسیودوس وارفوس را این نام میامیدند این گفته بر که همه چیز را بد شد «شب» است ازهسیودوس است. نگا کنید کتاب اول صفحه ٥٧ تا ٥٨ (٢) این گفته ازآناکساگوراس است ـ نگا کنید کتاب اول صفحه ٩٥ تا ١ ١ (٣) prôtos ouranos معنی «نخستین آسمان» که همان سپهرستارگان ثابت است (۴) meson

ما بهرین است ولی فقط در زمانی کوتاه از آن بهره داریم، زندگانی (۱) او(= آن اصل) است واو همیشه چنین است و **کار** او همان شادی است [که این نیز برای ما تنها ممکن است] واز اینجاست که **بیداری، احساس** و**فهمیدن**، شیرین‌ترین چیزها، شادی آورند وامید ویادنیز بخاطر آنها.

اما **فهمیدن**، بخود، سوی آنچه بخود بهترین است، (سوی دارد) هوش، با دریافت (۲) فهمیدنیها، خود را میفهمد و خود نیز به تماس (۳) و بفهمیدن، **فهمیدنی** میشود، پس هوش **وفهمیدنی** (= آنچه فهم سوی آنست)، یک و همان‌اند وبا آنکه، آنچه میتواند **فهمیدنی** و «جوهر» را دریافت کند، همانا هوش است ولی فقط وقتی چنین است که در**کار** باشد (٤)، واز این رو در **کار** بودن هوش، خدائی‌تر از دربافتن فهمیدنیها و«جوهر» است و **نظاره** (٥)، شادی آورترین وبهترین است. اگر شادی که برای خدا همیشگی است، همان باشد که ما فقط گاهگاهی از آن برخورداریم، این شگفت انگیز است واگر شادی همیشگی او بزرگتر (از شادی گاهگاهی ما) باشد، این شگفت انگیزتر است، وشادی او چنین است.

همچنین، زندگانی نیز از آن اوست زیرا **در کار بودن** هوش، همانا زندگانی است وخدا، همین **در کار بودن** است. **در کار بودن** او، بخود، کامل و جاوید است واز اینرو میگوییم که **خدا** زندهٔ جاوید و کامل است وزندگانی و پایندگی وجاویدی از آن اوست وخدا، همین اینها است» ۱۰۷۲ b۱٤ تا ۱۰۷۲ b۳۰

(۱) diagôgê (۲) metalêpsis (۳) thigganon

(۴) energei de echôn (۵) theôria – وضیح بیشتر این مفهوم بیار این آورده خواهد شد

است که **آنچه برای آن** (۱)، از چیزهای بی‌جنبش است، از تحلیل آن پیداست. **آنچه برای آن**، نه تنها یک برای چیزی است بلکه یک بخودی خود هست، و در معنای دوم است که از چیزهای بی‌جنبش است و نه در معنای اول. **آنچه عشق سوی آنست** (۲) میتواند چیزهای دیگر را بحرکت آورد و حال آنکه همهٔ چیزهای دیگر، بعلت آنکه خود در حرکت‌اند، چیزها را بحرکت درمی‌آورند. یکچیز که درحرکت است اگرچه نخستین حرکت باشد (۳)، باز هم میتواند طور دیگر باشد، اگرچه نه بحسب جوهر ولی بحسب جا. اما یک حرکت دهنده‌ای هست که خود، باشندهٔ بی‌حرکت است ولی باشندهٔ در**کار** است، این حرکت دهنده، بهیچ رو نمیتواند طور دیگر باشد» (٤) ۱۰۷۲ a۲۳ تا ۱۰۷۲ b۸

ارسطو، دراینجا دوباره ازحرکت «دائره‌ای» سخن میگوید

«**روش** (۵) نخستین قسم تحول (٦) است و نخستین قسم **روش**، حرکت «دائره‌ای» است، و نخستین حرکت دهنده در یک چنین قسم حرکت است، پس لازم است که باشنده باشد و این لزوم، زیباست واصل آن است. لازم، چند معنا دارد: یکی زور (۷) زیرا برخلاف کوشش (خودآهنجش) است، دیگر آنست که بدون آن، چیزی نمیتواند نیک باشد، سوم آنست که نمیتواند طور دیگر باشد، بلکه مطلقا لازم است (که چنین باشد)

آسمان وطبیعت، بیک چنین **اصل** آویخته‌اند (۸) وآنچه برای

---

(۱) ou heneka که اسحاق ابن حنین «التی الذی من اجله» ترجمه کرد و بعدها «علت غائی» اصطلاح کرده اند (۲) erômenon (۳) مثلا « زبرین آسمان
(۴) allôs echein (۵) phora (۶) metabolê (۷) bia که اسحاق ابن حنین «القسر» ترجمه کرد (۸) êrtêtai

(۱) آسمانی است

در بخش نهم دربارهٔ هوش‌جدائی و کار آن، بحث میکند و پس از چند بررسی باین نتیجه میرسد که این هوش، « در کار فهمیدن خوداست و فهمیدن او، فهمیدن‌فهمیدن‌فهمیدن (۲) است» 1074 b35

در بخش دهم که آخرین بخش‌دفتر لامداست، ارسطو به کوتاه نظریه‌های بعضی فیلسوفان ، بخصوص جانشینان افلاطون و همچنین امپدکلس و آناکساگوراس‌می‌پردازد و دفتر لامدای‌متافیزیک‌را با گفته‌ای از همر پایان میدهد « فرمانروائی بسیاران، نیك نیست ، یکی فرمان دهد » و بدینسان بررسی‌ را که در آغاز بخش هشتم دربارهٔ یك یا بسیار بودن حرکت دهندگان بدون‌حرکت ، کرده بود، بطور نامستقیم پاسخ میدهد





گفته‌های ارسطو در دفتر لامدای‌متافیزیك، بسیار فشرده و کوتاه‌است و « این نوشته ، چنانکه دیگر میگویند ، در نوع خود یك است زیرا ارسطو، دراینجا، باپك بیان گستاخانه ، طرح جهان نگری خود را جلوی ما میگذارد و در بند بررسیهای یك‌بیك نیست قصد ارسطو این نیست که کارخود را بروش‌دانشگاهی‌عرضه کند بلکه‌میخواهد با نیروی‌ میمر کز

---

(۱) sphairas که همان واژ سپهر است ولی فلك اصطلاح کرده اند

(۲) اروپائیان این واژ را «اندیشه» ترجمه‌کرده اند و درست بنظر نمی‌آید زیرا بدینسان نظر ارسطو با طرهگل یکی‌میشود وحال‌آنکه یکی نیست

ارسطودراینجابارهم اندیشهٔ فیثاغورسیان وسپوسیپوس رانادرست میشمرد وسپس میگوید « ازاینها که گفته شد، برمیآید که جوهری بی جنبش وجداگانه ازهمهٔ چیزهای حس شدنی، هست وا ین جوهر نمیتواند اندازه (۱) داشته باشد بلکه بی جزء (۲) وبخش ناپذیراست [زیرا درزمان بی پایان ، حرکت دهنده است وهرچیز که پایانی دارد نمیتواند توانائی بی پایان داشته باشد واز آنجا که هراندازه جسمانی یا بی پایان است ویا پایان، پس آن (=خدا) نمیتواند، اندازهٔ باپایان ونه، اندازه بی پایان داشته باشد، زیرا اندازه نمیتواند بی پایان باشد] و همچنین تأثیر ناپذیر و دگرگشت ناپذیر نیست ، زیرا همهٔ حرکتهای دیگر، بعد از حرکت مکانی هستند و بدینسان روشن است که چرا آن جوهر چنین صفاتی دارد »۳ a ۷۳ ۱ تا ۱۳ a ۷۳ ۱

در آغاز بخش هشتم همین دفتر لاندا، ارسطو میگوید که نباید این پرسش بی اعتنا بود که آیا حرکت دهندهٔ بی حرکت، فقط یکی است یا بیش از یکی است واگر بیش است، چند تا است، سپس به بررسی حرکت ستارگان میپردازد ومیگوید فقط ستاره شناسی است که میتواند شمارهٔ اینگونه حرکت دهندگان بی جنبش را پی ببرد وازستاره شناسی ادوکسوس ودایره های هم مرکز وهمچنین ازنظریهٔ کالیپوس (۳) سخن میگوید وبانجا میرسد که شمارهٔ حرکت دهندگان بی جنبش شمارهٔ سپهرهای

---

(۱) megethos که اسحاق عظیم ترجمه کرد است (۲) amerês

(۳) Kallippos اخترشناس همزمان ارسطو وازشاگردان اودکسوس که در ۳۳ اوج شهرت خود رسید گفته شد که در دور دوم اقامت ارسطو در آتن با او درباره نظریه اودکسوس گفتگو کرد است

نام مسرد ودر نایان این بحس علت ح اسده را که فقط اصل ناعلت اسب ولی عنصر «حوهر» بسب، عرصه مکند ودرنانان بحس حهارم مگوید که علاوه براس، «حبری هسب که بحسس حر اسدهٔ همه حبر اسب »

ازبحس بحم سعد، ارسطو بر آن مسسود که اس بحس بن حساسدهٔ همه‌حبررا **حوهر** حداگانه وبی‌حسس سساسانند وازبررسیهای حود در اس بحس سحه مگیرد که در تك معنا اصلها وعلتهای حبرها، یك وهمان‌اند ودرمعنای دیگر، ح بن د سد د (صفحه ۲۲۲) ـ دربحس سسم نابیروی از افلاطون ولوکسوس، حرکب ورمان راهمسگی مسامد و مگوید که **کار**، سس از **بوانائی** اسب بوانائی سرط کافی حرکب سسب، ربـرا «هرحبر که مسواند باسد لازم سسب که اکنون، باسد» و ازآنحا که «برین آسمان»، همسه در حرکب اسب، بس باید حبری باسد که آنرا در حرکب نگاهدارد واس حبرباند بحرکب درآورد، بی آنکه حود حرکب کند

دربحس هسم، برای سان دادن اسکه **حوهر** همسه همان، بعنی بحول ناندیر، حگونه **همه** رابحرکب درمیاورد واصل وعلب همه اسب ارسطو به بمسلی دلندیرمبردارد امادرسان اس به بمسل سرکوتاه آمد اسب وگفتهٔ او ساره د بفسیر اسب

ارسطو، برای اینکه بصوری ازحـرکب دهندهٔ بحرکب، در «سوندگان» بدسدآورد، از «آنحه سوق سوی آنسب» واز «آنحه فهم سوی آنسب» واز ردیف ناسلسلهٔ اینها، سحن مگوید و مگوید، اینها «بحرکب درمیآورند ولی حود، حرکب ندارند» (صفحه ۲۲۵) ارسطو محواهد بگوید، حرکب فهمیدنیها درنکردنی و حرکب آنچیزها

تصویر کلی که ساخته است، بینندگان خود نشان کند تا صرفه‌های مطمئن حکیم، گفته‌هائی بس نغز و بزرگ را برایش بیندهد و این کار را چنان انجام میدهد که حتی امروز سر ضمن خواندن این نوشته، بعضی از گفته‌های اورا بصدای بلند میخواهیم « ۲۲۸

مورخان فلسفه و ترجمه کنندگان ارسطو، هم اردیر بار، توضیح و تفسیر این نوشتهٔ ارسطو را ضروری دانسته‌اند و چنین بر هست زیرا اگر ما سر یکی دوبار این نوشته را بخوانیم و کم کم از تأثیر جادوئهٔ آن آزاد شویم، می‌بینیم که بسی نکته‌ها در آن هست که نیازمند تفسیر است

بادوباره خواندن گفته‌های ارسطو در دفتر لاندا دیده میشود که ارسطو درچهار بخش اول این نوشته،(۱) مفهوم «جوهر» را از نظرهای متفاوت بررسی میکند و پس از گفتن این که « جوهر»،هم از نظر زمانی و هم از نظر ارزش ، نخستین بخش کل جهان است، آنرا، در یك معنا، سه قسم میشمرد که دوتای آن حس شدنی و حرکت پذیر وسومی حس نشدنی و بدون حرکت است پس از بررسی دو قسم «جوهر» حس شدنی، بطور کلی، و اشاره‌ای بچگونگی هستی در آمدن آنها، «جوهر» را از نظر دیگر، سه قسم میشمرد هیولا وصورت و «کل باهم» اند و یعنی tode ti، یعنی «این چیز» را، «جوهر» مینامد و هریك از آنها را مشخص در بخش چهارم در جستجوی اصلها و عنصرهای «جوهرها» برمیاید و بجست از سه اصل، یعنی ماده وصورت و «نداشتن» ، که هرسه عنصرهای «جوهر»اند

(۱) نگاه کنید ترجمه این چهار بخش از صفحه ۹ تا ۲۱۷ از اینجا بعد در ضمن تفسیر گفته ارسطو شمار صفحه همین کتاب که در دست شما است آورده خواهند شد و نه شمار صفحه متن ارسطو

بگفتهٔ ارسطو «آنچه فهمیدنی است، تحرک درم آورد ولی خود، حرکت ندارد» (صفحه ۲۲۵)؛ پس هوش، آنگاه که نخستین و بهترین جوهر است، یعنی درکار فهمیدن خود است، نخستین حرکت دهندهٔ بیحرکت است و نخود، نیك است زیرا «نخود نیك بودن از چیزهای بی‌جنبش است» (صفحه ۲۲٦)

ارسطو، پس از نشان دادن اینکه هوش، نخستین و بهترین است و نخود نیك است و مطلق است، یعنی **بودن** آن، **کار**است و نه توانائی، یعنی بهیچ‌رو نمیتواند «طوردیگر باشد»، یعنی مطلقا لازم است که چنین باشد، درهمین بخش همچنین میگوید «آسمان و طبیعت، بیك چنین اصل آویخته‌اند و آنچه برای ما بهترین است ولی فقط دردرمانی کوتاه از آن بهره داریم، زندگانی اوست و او،همیشه چنین است وکاراوهمان شادی است» (صفحهٔ ۲۲٦ ـ ۲۲۷)

این گفته نیز باید بیشتر سود برای روشن کردن معنای کلمهٔ «آویخته‌اند» ، باسنی گفتهٔ ارسطو در بخش هشتم همین دفتر لامدارا درایجا آورد ارسطو میگوید، حرکت‌دهندگان بیحرکت، جوهراند ویکی از آنها نخستین جوهراست وبرای پی‌بردن بشمارهٔ این‌حرکت دهندگان،«باسنی‌بان‌دانش‌ریاضی که ازهمه‌بیشتر بفلسفه‌نزدیك است، مراجعه کرد » این‌دانش، همان ستاره‌شناسی است وارسطو دراین بخش هشتم، ازستاره شناسی **اودکسوس** ، چنانکه‌کالیپوس باو تعلیم‌داده‌است سخن‌میگوید و از ۵۵ تا ٤۷سپهر، **sphairos** ، که ستارگان بآنها «آویخته‌اند » بحث میکند ومیگوید کـه همهٔ این سپهرهـا نیز به «آسمان»، آویخته‌اند وباینجا میرسد «آشکار است که **آسمان** ، **یك** ،

که‌شوق سوی آنها است، یعنی چیزهای زیبا، در ردیف دیگراست و آنچه در هر سلسله، نخستین است، همیشه، بهترین است در ردیف فهمیدنیها ، جوهر، و در سلسلهٔ جوهرها، آنچه مطلق است، نخستین است اما مطلق یعنی آنچه بخود هست. پس جوهر مطلقا جوهر، یعنی آنچه نمیتواند طور دیگر باشد، یعنی آنچه مطلقا لازم است که چنان باشد که هست، یعنی آنچه **بودن** آن، **کار** آنست ، نخستین است و از اینرو ، بهترین است

ارسطو در کتاب «دربارهٔ روان»، گفته است «هوش، به توانائی، همان فهمیدنیها است ولی نه به **انتلکیا** ، هیچیك از آنها نیست بلکه چنانست که گوئی لوحه‌ایست که هیچ چیز به **انتلکیا** در آن نوشته نیست. خود هوش نیز از فهمیدنیها است و **کار** آن که نه ـ مادی است ، فهمیدن است» (صفحهٔ ۱۶۷) ـ پس در سلسلهٔ فهمیدنیها ، هوش نخستین است زیرا جوهر است و جوهر مطلق است و **کار** آن، فهمیدن است «اما فهمیدن، بخود، سوی آنچه بخود بهترین است (سوق دارد) هوش با دریافت فهمیدنیها، خود را میفهمد و خود نیز به تماس و بفهمیدن، فهمیدنی میشود؛ پس هوش و فهمیدنی، یك و همان‌اند و با آنکه، «آنچه میتواند فهمیدنی و « جوهر » را دریافت کند، همانا هوش است ولی فقط وقتی چنین است که در **کار** باشد» (صفحه ۲۲۷)، یعنی در سلسلهٔ فهمیدنیها، هوش نخستین است ارسطو کمی بالاتر گفته است، که در ردیف فهمیدنیها، **جوهر**، یعنی آنچه **بودن** آن **کار** است، بهترین است و از اینرو هوش، نخستین **جوهر** است، پس بهترین است؛ و بهترین **کار** آن، همانا فهمیدن بهترین فهمیدنیها است که همان خود هوش است

و آنجه را کامل میکند آنگاه که فهمیدنی و با حس سدنی ، وهمچنین آنگاه که نظاره کننده(۱) وسنجش دهنده(۲) ، چنانند که بایدباشند، آنگاه در کار ، شادی خواهد بود، زیرا جائیکه بدیرنده و أثرکننده ، بهترینکرده باشند وسبت سکدیگر، یکسان باشند، طبعاً یك‌وهمان نتیجه خواهد بود » (۹ b ۱۱۷٤ تا ۳ a ۱۱۷٥)

ازاین گفته برمیآید که شادی ، مقصود **کار** و کمال **کار** است و بیرون‌اززمان‌ومکان‌است، یعنی کل کامل‌است وازآنجا که‌حرکت هوش سردرفهمیدن‌خودکامل‌میشود، پس **کار**هوش درفهمیدن‌خود، دائمی‌است، وازآنجا که شادی، **کار**حالت دائمی است، پس **کار** هوش درفهمیدن خود، همان شادی است

ارسطو میگوید « در **کار** بودن هوش ، جدائی بر از دریافتن فهمیدنیها و«جوهر» است، ونظاره، شادی‌آورترین(۳) وبهترین است » (صفحهٔ۲۲۷)

باآنکه درزبان یونانی سربرای شادی، یك واژه وبرای‌خوشی، واژه‌ای دیگرهست وافلاطون سردرکتاب**فیلب**،آنها را هم‌معنی‌دانسته است‌ولی‌ارسطودراینجاوهمچنین درکتاب«اخلاق برای‌نیکوماك»، واژه خوشی، **hêdonê**، را بکاربرده‌است اما ازآنجا که‌خود اوسرخوشی‌را «برترین‌ساك» نمیشمرد ، اینست که درهردو جا **hêdonê** ومشتقات آن، شادی‌ترجمه شد ونه خوشی

واژهٔ **تئوریا** ، **theôrıa** ، با دوواژه **thea** یعنی جدائی‌و **théa** یعنی‌نگاه، وهمچنین‌با کلمهٔ **horaô** یعنی‌دیدن، بستگی‌دارد افلاطون

---

(۱) **theôroun** (۳) **krıton** (۴) **hêdıston**

است زیرا اگر **بسیار** مسود، لازم میآمد که اصل هر یك از آنها از جنس یك ولی از حیث شماره، بسیار باشد اما همهٔ چیزها که شمارهٔ آنها بسیار است، هیولا دارند، و نخستین جوهر، هیولا ندارد زیرا ذات آن **انلکیا** (= **کار**) است، پس نخستین حرکت دهنده که نخرک است هم از حیث سخن (= logos = تعریف = حد) و هم از حیث شماره، یك است» (۳۵ تا ۱ ۷٤ a ۳)

برای نشان دادن رابطهٔ میان **کار** و شادی، باید به پیروی ستنسل(۱) گفته ارسطو در کتاب «اخلاق برای نکوماك» را در اینجا آورد در این کتاب، ارسطو میگوید «لازم نیست، چیز دیگری باشد، بهتر از شادی، و چنانکه بعضی میگویند که مقصود بهتر از شدن است زیرا شادی، شدن نیست بلکه کار و مقصود(۲) است شادی از اینجا نیست که ما چیزی میشویم بلکه از اینجاست که ما، کاری میکنیم فقط در شادی کسانی که سوی کمال گوهر خویش سوق دارند، مقصود شادی و خود شادی متفاوتند، و از این رو، گفتن اینکه شادی، شدن محسوس است، درست نیست و شادی، **کار** حالت طبیعی (= ذاتی) است» اخلاق برای نکوماك ۸ ۱۱۵۳ a

درهمین کتاب، ارسطو گفته است « شادی، بیرون از تحول زمانی است و در اکنون است و کل است شادی، چون یك مقصود، به **کار** وارد میشود و آنرا کامل میکند و نه چون یك حالت که از پیش در آن بوده است، همچنانکه زیبائی، بهترین چیز که در اوج بلوغ است وارد میشود

---

(۱) J Stenzel در کتاب «متافیزیك دوران باستان» چاپ برلن ۱۹۳۱ صفحه ۱۷

(۲) energeia kai telos

همه، يك وهمان‌اند وحدادرفلسفهٔ ارسطو   هماىسب كه حافط (١) در بارهٔ آں گفىه «كه‌باحود عسق نارد حاودانه »



---

(١) سحرگاهاں كه مخمور سانه   گرفىم اد با حىگ وحغانه
نهادم عفل را ر ىوسه ارمى   ر سهر هسىس كردم روانه
نگار مى فروسم عسو اى داد   كه ايمں گسىم ار مكر رمانه

*

ر ساقى كماں ابرو سىىدم   كه اى ىىر ملامت را ىسانه
ىىدى رآں ميان‌طرفى كمرواز   اگر حود را ىسى در مىانه
برو اس دام بر مرغى دگرنه   كه عىقا را بلىد است آسانه

*

كه ىىدد طرف وصل ارحسن‌ساهى   كه با حود عسق نارد حاودانه؟

*

ىدىم ومطرب وساقى همه اوست   حىال آب و گل در ره بهانه
ىده كسىى مى ىا حوس ىرانىم   ار اس درىاى نا ىىدا كرانه!

*

وحود ما معمانىس حافط   كه تحقىقس فسوىس و فسانه

اینواژه را برای بحسس بار بمعنای نظاره و تأمل بکار برده است (۱) و با آنکه اسعای این واژه دقیقاً روشن نیست ولی چنان مینماید که مفهوم **تئوریای** ارسطو را میتوان نگاه خدائی ، نیش خدائی ، یعنی خدا مانند دیدن، ترجمه کرد و این معنا همانست که درعرفان ایرانی، نظاره نامیده شده و نظربازی، مراتب جزئی آن ، یعنی نظارهٔ زیبائیهای جسمانی است و اینکه خدا را **نگار** نامیده اند از اینجاست که نظارهٔ عارف ناوست

ارسطو، سپس از ذکر این نکته که شادی خدا، شگفت انگیزترین است وهمبستگی است، ناعه از این که شادی، همان **کار** است و نظاره شادی آورترین است، باد چامیرسد که «خدا، همین در **کار** بودن همبستگی است وخدا، بخود، کامل وجاویداست» و از آنجا که «در **کار** بودن هوش، همانا زندگانی است»، پس «خــدا ، زندهٔ جــاوید و کامل است و زندگانی وپایندگی و جاویدی از آن اوست و خدا ، همین اینهاست» (صفحهٔ ۲۲۷)

از بررسی هــای بخش نهم ، ارسطو بنتیجه میگیرد که « خدا در **کار** فهمیدن خــود است و فهمیدن او ، فهمیدن فهمیدن است » (صفحهٔ ۲۲۹)

از آنجا که در سلسلهٔ آنچیزهائی که سوق ، سوی آنهاست و همچنین درردیف چیزهائی که فهم، سوی آنهاست، نخستین، بهترین، یعنی زیباترین ونیك‌ترین است، پس درذات خدا، سوق وعشق وفهمیدن،

(۱) نوامیس کتاب دهم C ۹۵۱

هگل میگوید « **دگماتیسم** آنست که یك اصل ، یعنی یك نشانهٔ حقیقت میشناسد و فقط یك جنس اصل را (حقیقت میداند) فلسفهٔ رواقیان ، اندیشیدن تجریدی را اصل گرفته و فلسفهٔ اپیکور ، احساس را ، کار فلسفهٔ شك ، همانا بیرون از هر گونه اصل است (۱) »

اصطلاح الینستی از واژهٔ **الاس** (۲) گرفته شده و نویسندگان یونان باستان ، واژه **الاس** را برای نامیدن سرزمین همهٔ مردم یونانی زبان بکار برده‌اند **درویزن** (۳)، برای نخستین بار در ۱۸۳٦ دورهٔ تاریخی بعد از اسکندر مقدونی را الینستی نامید ومورخان دیگر نیز این اصطلاح را پذیرفتند تا بتوانند این دوره را که زمان انحطاط وانقراض یونان است دورهٔ یونانی گرائی مردم کشورهای دیگر، یعنی دورهٔ توسعهٔ فرهنگ یونانی درخارج خاك یونان، بشمرند واسکندر مقدونی را که برای خود یونانیان ، باربروس (٤) ، یعنی بی فرهنگ وبیگانه بوده ، پرچمدار فرهنگ یونانی نامند

برای روشن کردن اینکه این کار، علمی نیست، چنانکه گفته شد، باید وضعیت جغرافیائی وتاریخ یونان باستان رادرنظر آورد. اینك شرح کوتاه جغرافیا وتاریخ یونان

سرزمینهائی که مردم آنها خود را از قرن هفتم تاهشتم پیش ازمیلاد

---

(۱) Hegel همین کتاب صفحه ۴۲۸ (۲) Hellas امروز نیز یونانیها کشور خودرا Ellas مینامند (۳) J G Droysen تاریخ نویس آلمانی ۱۸۰۸ تا ۱۸۸۴
(۴) یونانیان همه مردم غیر یونانی را barbaros مینامیدند که بمعنای بیگانه وبیفرهنگ است

سه‌ـ اپیکوریون و پیرون

پیشگفتار

با آنکه بیشتر مورخان، فلسفهٔ دبستانهای بعد از ارسطو، یعنی فلسفهٔ **اپیکور پیرون** رواقی را، جزء دوره‌ای بنام دورهٔ **الینیستی** (۱) یا **الینیستی-رومی** شمرده‌اند ولی در اینجا، فلسفه آنها جزء دورهٔ اول دوران سوم شمرده میشود و به پیروی از **هگل** (۲) بنام عمومی دگماتیسم (اپیکوریون) و شک (پیرون) نامیده میشود. بهترین دلیل اینکه این فلسفه‌ها **الینیستی** نیست بلکه **هلنی** (۳)، یعنی دنبالهٔ فلسفه‌های یونانی هستند، اینست که زمینه‌های آنها یعنی فلسفه دبستان **کورنه و سکواران** یونانی است و فلسفهٔ **اپیکور و پیرون**، هر دو در آن ساخته شده و در آن رشد کرده‌اند. اما از آنجا که در شرح این دوره، مورخان فلسفهٔ تابع نویسندگان تاریخ، یعنی مورخان جنگها و لشگر کشیها شده‌اند، اینست که پیش از گزارش این دو سیستم یعنی **دگماتیسم** (۴) و **شک** (۵) بایستی وضعیت جغرافیائی و تاریخی یونان را در نظر آورد تا روشن گردد که الینیستی نامیدن این فلسفه‌ها درست نیست؛ ولی پیش از اینکار لازم است که تعریف مفهومهای **دگماتیسم**، **شک** و همچنین **هلنیستی** و **هلنی** روشن گردد.

---

(۱) hellenisme یعنی یونانی‌گرایی (۲) هگل «درسهایی درباره تاریخ فلسفه» آثار هگل جلد ۱۸ صفحه ۴۲۳ چاپ ۱۹۵۹ (۳) hellenique یعنی یونانی (۴) dogmatisme از واژهٔ یونانی dogma یعنی عقیده جزمی (۵) scepticisme از واژهٔ یونانی skepsis یعنی خودداری از قضاوت

مردم، طبق اخلاق و آداب و رسوم خاص خود زندگانی میکرده‌اند و بهمین علت، هیچگاه با یکدیگر یگانه نبوده اند و کشور یگانه‌ای تشکیل نداده‌اند و واحد سیاسی آنها «شهر» بوده و نه کشور.

گفته‌اند که لوکورگوس، برای نخستین بار برای مردمانی که در دوره‌های بعد اسپارتیها نامیده شده‌اند، قانونگزاری کرد و در پرتو این قانون، اسپارتیها نیرومند شدند و به سرزمین **مسنیا** که در جنوب غربی سرزمین آنها بود، دست یافتند و کم کم اتحادیهٔ **پلوپونز** را بوجود آوردند و خود، رهبر این «شهرهای متحد» شدند.

در اوایل قرن ششم، **سولون** قانونگزار آتن شد و با تجدید نظر در رسوم و آداب آتیکا، حد میانهٔ رژیم دموکراسی و آرستوکراسی را در آن برقرار کرد و آتنیها نیز، و بخود در پرتو قوانین سولون، نیرومند شدند و کم کم بخیال توسعه افتادند و نخست، جزیرهٔ سالامین را که جزء **مگار** بود، تصرف کردند. پس از مرگ سولون، رژیم آتیکا بدیکتاتوری(۱) تبدیل گردید و پیسیستراتوس(۲) که در زمان سولون، کاردانی و شایستگی از خود نشان داده بود، دیکتاتور شد و در زمان او نیز آتن پیشرفت میکرد. درسال ۵۲۸ **پیسیستراتوس** مرد و کم کم آتیکا رو بضعف رفت و برعکس اتحادیه پلوپونز روز بروز قوی‌تر شد و سرانجام درسال ۵۰٦ اسپارتیها آتیکا را تصرف کردند و دشمنی میان اسپارت و آتن شروع شد.

---

(۱) واژهٔ یونانی turannis بمعنای قدرت مطلق و استبداد است و نویسندگان یونانی Zeus را نیز turannos نامیده اند در اصطلاح سیاسی **تورانوس** را جبار و یا سلطان (از تسلط و سلطه) ترجمه کرده اند ولی در زبان امروزی **دیکتاتور** گفته میشود که جامع هر دو معنا است (۲) Peisistratos از ۵٦ تا ۵۲۸ دیکتاتور آتن بوده است

بعد، بلهجه‌های متفاوت «یونانی(۱)» سخن میگفته‌اند، شامل سه جزیرهٔ یونان، جزیره‌های دریای اژه وایونی وهمچنین بعضی شهرهای ساحلی دریای تراکیه، اژه، وایونی وهمچنین بعضی شهرهای ساحلی آسیای صغیر بوده است. سه جزیرهٔ یونان شامل دو بخش بزرگ است که بوسیلهٔ قطعه خاکی بنام برزخ **کرنت**، بیکدیگر پیوسته‌اند. یکی از این دو بخش بزرگ که بقارهٔ اروپا متصل است، شامل سرزمینهای **آتیکا، بوئوسیا، مگار، فوکیس، ایولیا، و تسالی و اپیروس** وشهرهای آتن وتبائی و مگارو کرنت وساودلف بوده است

بخش بزرگ دیگر که دردوره‌های بعد بنام پلوپونز معروف شد، در جنوب غربی بخش اول واقع است و شامل سرزمینهای **لاکونیا، آرگولیس، آرکادیا، الیس، آکائیا، و موکنه** وشهرهای، اسپارت ومسن وآرگوس والیس و کرینتوس بوده است

علاوه براین دوبخش بزرگ، جزیرهٔ بزرگ اوبوئه، واقع در مشرق آتیکا وبوئوسیا وبعضی ازجزیره‌های دیگر دریای اژه نیز درتاریخ یونان باستان دخالت داشته‌اند

بیشتر این سرزمینها، کوهستانی هستند و در دوران باستانی، جاده های بزرگ نداشته‌اند و فقط بوسیلهٔ راههای پیاده رو و یا مال رو بیکدیگر مربوط میشده‌اند وبهمین علت، تا پیش از توسعه دریانوردی در یونان، چندان ارتباطی میان ساکنان آنها برقرار نبوده وهردسته از این

(۱) در فارسی باستانی بمردم شهرهای ساحلی آسیای صغیر **یونا** گفته میشد و داریوش بزرگ نیز آنها را بهمین نام در کتیبهٔ خود در بیستون نامیده است اروپائیان آنها را **greek** مینامند و این اصطلاح که در زبانهای انگلیسی و آلمانی وفرانسه اندکی تفاوت در نوشتن وتلفظ بکارمیرود ازواژه رومی **greco** گرفته شده که نام یکی ازاقوام «یونانی» شمال غربی شبه جزیره یونان بوده است

دیگر پریکلس این بود که درسال ٤٥٣، خزانهٔ «اتحادیه دریائی آتیکا» را بآتن آورد و پولهای آنرا برای ترمیم خرابیهای آتن و زیبا کردن ساختمانهای آن، بکار برد. «شهر»های عضو اتحادیه، از این کار ناراضی شدند و به پریکلس اعتراض کردند و چون نتیجه‌ای نگرفتند درسال ٤٥ از «اتحادیه» خارج شدند و فقط آتن و سه جزیرهٔ لس بوس، ساموس و سکوروس، از جزیره‌های نزدیک ساحل آسیای صغیر، باقی ماندند.

اسپارت که در این دوران «با پادشاه ایران در صلح بود (۱)» این پیشامد را فرصت مناسبی برای خود دید و به بهانهٔ اینکه پریکلس، جزیرهٔ کرکورا (۲)، مستعمرهٔ کرینت را درسال ٤٥٣ بعضویت اتحادیهٔ آتیکا پذیرفته، به پشتیبانی **کرینت** که عضو اتحادیهٔ پلوپونز بود برخاست و جنگهای سی ساله معروف به جنگهای پلوپونز، میان اسپارت و آتن شروع شد. لوساندروس (۳)، سردار و فرمانده «اسپارتیها»، آتن را محاصره کرد و درسال ٤٢٩، پریکلس و بسیاری از لشگریان و شهریان، درون «دیوار دراز» بمرض طاعون مردند.

اما جنگ ادامه یافت و فقط گاهگاه بعلت خستگی دو طرف، متارکه میشد و یا صلحی موقت برقرار میگردید. سرانجام **لوساندروس** نیروی دریائی ورمهٔ آتن را شکست داد و آتن درسال ٤٠٤ تسلیم شد و اسپارتیها همهٔ مستعمرات اورا گرفتند و «دیوار دراز» را خراب کردند و حکومت «سی دیکتاتور» در آتن برقرار شد.

ایندفعه نوبهٔ اسپارت بود که به‌نیروی خود غره شود. آگسیلاس (٤) پادشاه اسپارت همینکه شنید که پسران داریوش دوم، یعنی کوروش

---

(۱) توکودید ۱۸ VIII — (۲) Kerkyra که اکنون کرفو نامند مشهور (۳) Lusandros (۴) Agesilaos از سال ۱ ۴ تا ۳۶۱ پادشاه اسپارت بود

درسال ٤٩٣، تمیستوکلس (١)، فرماندار آتن شد و درآمد معدن **لوریون** را بساختن کشتی اختصاص داد و درفاصلهٔ چندسال، صد کشتی جنگی ساخت. تمیستوکلس، درجنگهای میان ایران و یونان، با نوشتن دو نامهٔ خدعه‌آمیز بخشایارشا، نیروی دریائی این پادشاه غافل را در جنگهٔ سالامیس شکست داد و حیثیت آتن فزونی، و نیروی دریائی آن، توسعه یافت و آتن توانست درسال ٤٧٨ «اتحادیهٔ دریائی آتیکا» را بوجود آورد و بیشتر بخشهای پراکندهٔ یونان، بخصوص جزیره‌های دریای اژه و شهر های یونانی نشین آسیای صغیر، برهبری او گردن نهادند. اما اسپارت که حتی درجنگ سالامیس نیز «یکروز دیر بمیدان جنگ رسید» عضویت اتحادیه را نپذیرفت. «اتحادیهٔ دریائی»، همهٔ «شهر»های عضو اتحادیه را موظف میکرد که به‌نسبت قدرت و وسعت خاك خود، کشتیهائی دراختیار «اتحادیه» بگذارند و شهرهائی که توانائی ساختن یا خریدن کشتی را نداشتند، سالیانه مبلغی بخزانهٔ اتحادیه میپرداختند و این پولها درمعبد **آپولون** درشهر **دلوس** (٢) نگاهداری میشد.

درسال ٤٦٧، پریکلس(٣)، فرزند یکی ازفرماندهان آتنی که از خاندانهای قدیم آتن بود، جزء ده تن فرماندهان نظامی آتیکا انتخاب شد. نخستین کار پریکلس ساختن «دیواردراز» دور شهر آتن و بندرآن یعنی پیره (٤) بود و منظور اواین بود که از هجوم اسپارتیها جلوگیری شود. ساختمان این‌دیوار در ٤٦ شروع شد ودر ٤٤٥ بپایان رسید. کار

(۱) Themistoklês درسال۴۷۴ از آتن تبعید شد و بایران پناه برد و خشایارشا پاداش گوشمالی که از او خورده بود چندشهر ازشهرهای آسیای صغیر را به‌تیول او داد و او تا پایان زندگانی خود(۴۵۹) مانند شاهزادگان در ایران بسر برد (۲) Delos یکی از جزیره های دریای اژه (۳) Periklês (۴) Peireios

دیگر یونان و حتی جزیره ها ، حیثیت توجهی باین اتحادیه نشان ندادند، بازهم درسال ۳۷٤، سپارت حاضر بصلح با آتن شد ولی سودی نکرد زیرا در همین زمان **تبائیها** که از تسلط سپارتیها بتنگ آمده بودند، یکی از بهترین فرزندان خودیعنی **اپامینونداس** (۱) را بفرماندهی برگزیدند واین سردار، بابکاربردن روشهای جنگی تازه که خوداو ابداع کرده بود، درجنگ **لوکترا**، باشش هزار نفر، لشکر تازه هزار نفری سپارتیها را شکست داد و رهبری یونان در جنگی عملا بدست تبائیها افتاد. درسال ۳٦۲ آپامینونداس، درجنگ **مانتینئا**، یکبار دیگر سپارتیها راشکست داد ولی خوداو سربدست بسر کشته و فوون که همراه بدر خود وبعلت دوستی با اگسیلاس درصف سپارتیها میجنگید کشته شد. دراین جنگها، آتنیها سرمتحد تبائی بودند وبهمین مناسبت، چنانکه گفته شد (۲) کسنوفون را که با متحد آنها جنگیده بود از آتن تبعید کردند.

درسالهای بعداز کشته شدن اپامینونداس، سپارتیها درجنگی و آتنیها، در دریا، رهبری یونان را داشتند ولی در سال ۳۵۷ دوباره آتن بفکر توسعهٔ قدرت افتاد وبامتحدین خودبجنگ پرداخت ولی دراین گیرودار حریف تازه نفسی در شمال یونان پیدا شده بود و آتن نه تنها سوابست سودی ببرد، بلکه استقلال خود اوسرهمراه استقلال متحدینش، ازمیان رفت.

این حریف تازه نفس، فیلیپ دوم پادشاه مقدونیه بود که پس از

Epameinondas(۱) (۲) نگا کنید بصفحهٔ ٥

و اردشیر دوم بر سر تاج و تخت بجنگ یکدیگر پرداخته‌اند، شهرهای آسیای صغیر که جزء شاهنشاهی ایران بود حمله کرد. اردشیر، بزودی برادرخود را شکست داد و کوروش درجنگ کشته شد و اردشیر، ضمن اینکه کشورداران او با آگسیلاس وسردار او لوساندر میجنگیدند، برای ضعیف کردن اسپارت بشهرهای تبائی و کرنت کمك مالی کرد و آنها را بضدیت با اسپارت برانگیخت. آتن نیز برای آنکه از این نمد کلاهی بدست آورد و بحریهٔ دیرینهٔ خود دست یابد، باتحادیهٔ ضداسپارتی پیوست و جنگهای هشت ساله معروف بجنگهای کرنت درسال ۳۹۵ شروع شد. سرانجام، درسال ۳۸۷ **آنتالکیداس** (۱) که پس از مرگ لوساندروس، بفرماندهی نیروهای اسپارتی رسیده بود، از اردشیر دوم، تقاضای صلح کرد وعهدنامهٔ معروف به «صلح پادشاه» یا «صلح آنتالکیداس» میان ایران واسپارت بسته شد. درفرمان اردشیر هخامنشی نوشته شده «اردشیر، شاهنشاه ایران میگوید، اقتضای دادگری چنین است که شهرهای آسیای صغیر و دو جزیرهٔ قبرس و **کلازومنائی**، از آن ایران باشند و دیگر شهرهای یونانی، کوچك یا بزرگ، آزاد و مستقل باشند بجز **لمنوس** وایمبروس وسکوروس که از دیرباز، تابع آتن بوده‌اند هر کس این «صلحنامه» را نپذیرد با شاهنشاه ایران درجنگ خواهد بود، هم دردریا وهم درزمین (۲)»

چنانکه در این «صلحنامه» پیداست، آشکارا از آتن طرفداری شده واسپارت نیز برای آنکه یکبار ازمیان نرود، آنرا پذیرفته است آتن درهمین سال «اتحادیهٔ دریائی دوم» را بوجود آورد و با آنکه «شهر»های

(۱) Antalkidas (۲) نگا کنید بکتاب Bury «تاریخ یونان» صفحه ۵۴۷ و Kornemann «تاریخ کشور مدیترانه» جلد اول صفحه ۵

بسامدهای جنگی و حرکتهای تاریخی یونان، نتیجهٔ کشمکش میان دو «شهر» سپارت و آتن بوده و گاهی این «شهر» و گاهی دیگری، قسمتی رهبری بدست میآورده و همهٔ یونانرا بسود «شهر» خود بسیج گردانیده است هردو «شهر» برای تقویت خود در صدد دیگری از ایران کمک میخواسته‌اند و نوبه‌نوبه، یکی از آنها درحال صلح با ایران بسر میبرده تا بهتر بتواند «شهر» دیگررا بزیر دست خود درآورد

سازمان اجتماعی ایندو «شهر» هم از آغاز با یکدیگر تفاوت داشته و سرنوشت افراد آنان نیز یکسان نبود است رژیم سپارتیها، آمیخته‌ای از رژیم پادشاهی، آریستوکراسی و دموکراسی و رژیم آتن حد میانهٔ دموکراسی و تیموکراسی بود

در سپارت همهٔ مردانیکه از سی سال بیشتر داشتند عضو شورای مردم apella بودند وظیفهٔ اینها تصویب قوانین بود ولی حق وضع قانون و یا تغییر قانون پیشنهاد شده را نداشتند سپارتیهائی که بیش از ۶۰ سال داشتند از میان خود ۲۸ تن را برای شورای سرمردان (gerontês) انتخاب میکردند و اینها بکارهای شورای مردم و پادشاهان، نظارت داشتند ولی رئیس آنهارا پادشاهان انتخاب میکردند

پادشاهی در دوخاندان قدیمی که خودرا از فرزندان هراکلس میدانستند موروثی بود و یک پادشاه از هریک از این دو خاندان انتخاب میشد و این دو پادشاه در زمان جنگ فرمانده و فرمانروای سپارت بودند و در زمان صلح مقامی روحانی داشتند و قضاوت عالی با آنها بود کارهای اجرائی در دست ۵ نفر بود که سال بسال از طرف ۵ طبقه «خویشاوندان» انتخاب و بنام عمومی «سرپرستان» (ephoroi) نامیده میشدند

صرف سرزمینهای اطراف مقدونیه، سوی شبه‌جزیرهٔ یونان سرازیر شد و در سال ۳۳۸، با وجود مقاومت دلیرانه دسته‌جات تبائی، با همان روش جنگی که از خود آنها آموخته بود،(۱) آتن و تبائی را در جنگ **کرونیا** شکست داد. سه‌سال بعد، پسر او اسکندر شورش یونان باختری و شهر تبائی را با خاک یکسان کرد و همهٔ یونان را متصرف کرد و آزادی و استقلال شهرهای آنرا برای هزاران سال از میان برد و از آن تاریخ به بعد، یونان، نوبه‌به‌نوبه مستعمرهٔ مقدونیان، رومیان، و ترکان شد تا در سال ۱۸۲۹ میلادی ملتهای اروپائی برای آزادی آن برخاستند و حتی یکی از فرزندان ارجمند اروپا یعنی لرد بایرون شاعر و نویسندهٔ انگلیسی، جان خود را در راه استقلال یونان از دست داد.

امّا پیروزی اسکندر مقدونی بر کشور فرهنگ یونان، چنان سهمگین بود که از آن زمان به بعد، یونان هیچگاه نتوانست، مقامی را که در فرهنگ داشت دوباره بدست آورد.

این دورنمای تاریخ «یونان» نشان میدهد که همه‌وقت اقلیت

(۱) از شگفتیهای تاریخ است که در زمان جنگ تبها با اسپارتیها فیلیپ مقدونی چون گروگان جنگی، در تبای زندگانی میکرد و با روشهای جنگی **اپامینونداس** آشنا شد. روش تازه سردار تبائی این بود که لشکریان خود را در همه خط جبهه یکسان تقسیم نکرد بلکه در جناح چپ خود ستونی عمیق ۵۰ نفر یعنی ۵۰ صف پشت سرهم تشکیل داد و قلب و جناح راست را با آرایش جنگی معمولی ترتیب داد. سپارتیها به جناح راست که ضعیف‌تر بود حمله کردند. سردار تبائی با قوای «یاران مقدس» که در جناح چپ متمرکز بودند به پهلوی لشکر سپارتی زد و آنرا شکست داد. همین فیلیپ با همین تاکتیک آتنیها را شکست داد و پسر او سراسر شهر را با خاک یکسان کرد.

استحاب نمایند داشتند و سولون با قانونی که بنام **seisachtheia** یعنی (بائش) انداختن بار، معروف شده از آنها پشتیبانی کرد. پس از سولون هر کس که نمیتوانست بدهی خود را در سر رسید بپردازد، بردهٔ بستانکار خود میشد. سولون این رسم را برانداخت و برای این منظور بحسب واحد پول آتنی را عوض کرد و بجای مقیاسی که تقریبا معادل ۱۲ ریال بود، واحد پاره‌ای که تقریباً معادل ۸ ریال بود، رواج داد و سپس مقرر کرد که هیچکس را نمیتوان بعلت بدهکاری، برده کرد.

پس از سولون **پیسیستراتوس**، دیکتاتور آتن، بعضی از قوانین سولون را کنار گذاشت ولی پسیستر آنها را نگاهداشت ولی پس از او و پس از جانشینان او و باروی کار آمدن **کلیستنس**، قوانین سولون جنبهٔ دموکراسی خود را از دست داد و بدمر اکراسی تبدیل شد. **کلیستنس** که خود از اشراف آتن بود در سال ۵۰۷ پیشوای دموکراتها شد و نفوذ اشراف را بکلی از میان برد و آتن را به ۳۵ بخش تقسیم کرد و مردم بندر، مردم «شهر» و مردم کوهستان و جلگه را، بقرعه، جزء یک بخش شمرد از آنجا که بیشتر مردم بندر و مردم شهر از پیشوایان بودند و عدهٔ آنها بیشتر بود، این بود که نمایندگان پیشوایان در مجلس ۵۰۰ نفری مردم اکثریت یافتند و نفوذ اشراف و سرمایه‌داران عملا از میان رفت و مقام فرمانداری و دیگر مقامات دولتی جنبهٔ سرنمائی پیدا کردند و کار مردم بدست مردم افتاد و از این سطر است کــه **کلیستنس** را، بنیادگزار دموکراسی آتن نامیده‌اند.

اکنون که تاریخ و جغرافیای یونان و سازمان «شهر»ها ورزیم

این ه ط مه «خوشاوندان» (phulai) در سایر باقمانده‌های اقوام قدیمی بودند وميان خود بقسمتهایی داشتند که نام‌عمومی «برادر خواندگان» (phratriai) نامیده میشد. درعمل ، قدرت سرپرستان خ ی ازبادشاهان سر بسیر بود. نظارت‌درآداب ورسوم مردم و همچنین کارو بر بسـ کارم ندان دولت، دادرسی‌مدنی، نگهبانی‌بازار، امنیت‌عمومی وآسایش دولت، همهٔ این کارها در دست سرپرستان بود. علاوه براین، دعوت دو شورا یعنی شورای مردم و شورای بیر مـردان نیز از طرف «سرپرستان» صورت میگرفت واین دوشورا حق نداشتند بدون دعوت «سرپرستان» تشکیل جلسه‌دهند.

درآتن، پیش‌ازسولون، فقط حقوق اشراف معین بود. سولون ، توانگران را سردرکارهای دولتی راه داد بدینسان که همهٔ مردم‌آتن را بحسب مقدار برداشت سالیانه‌ازغله باریـ‌ون وبالنگور، بچهاردسته‌بخش کرد. دستهٔ اول ، کسانی بودند که برداشت سالیانه آنها بیش از ۵ واحدمعین ازغلات وبامعادل آن‌از زیتون وبالنگور بود؛ دستهٔ‌دوم ۳ واحد ، دستهٔ‌سوم ۱۵ واحد، ودستهٔ‌چهارم کمتر از ۱۵واحدمحصول کشاورزی داشتند. حقوق و وظـایف این‌چهـار دسته نیز با یکدیگر متفاوت بود. بالاترین‌مقامات دولتی دردست طبقهٔ اول‌بود وآرکون‌ها (archon) یعنی فرمانداران، ازمیان آنها انتخاب میشدند؛ دستهٔ دوم وسوم شغل‌های پائین‌تر دولتی گماشته میشدندولی درموقع‌جنگ،حق داشتند، سواراسب شوند واسلحهٔ سنگین بپوشند؛ دستهٔ چهارم شغل‌دولتی نداشتند ودرزمان جنگ نیز اسلحهٔ سبك داشتند. اما این دسته نیزحق

اواست و پس از سفر اول او به سیسیل و شاید در سال ۳۸۶ نوشته شده، قسمتی خطابهٔ مجلس ختم برای مردگان آتن ساخته و از دهان سقراط بیان کرده است آتن دوست داشته خدایان است و همهٔ مردم آن «خوب‌زادگان‌اند»(۱) مردم آن از جای دیگر بدین سرزمین نیامده‌اند و آتن، زادگاه (۲) آنهاست مردم آتن در آزادی پرورش یافته و برای دفاع از آزادی، هم در مقابل یونانیان و هم در مقابل بیگانگان، بجنگ برخاسته‌اند و کارهای بزرگ کرده‌اند

چنانکه در کتاب اول گفته شد، افلاطون، بلاغت را تجربه می‌نامد و به فن «در برابر بنیاد حقیقت گذارده نشده، بلکه قسمی ورزیدگی و تجربه است که برای تملق از مردم و فریب دادن آنها بکار میرود(۳)»، و از این رو بیان مدح آتن بصورت خطابهٔ مجلس ختم مردگان، دلیل کافی این نکته است که قصد افلاطون از این کار، مدح آتن و یا تفاخر بآتنی بودن خود نیست بلکه سرزنش خودستائی آتنیها است و از همینجاست که بطور دانسته، از ذکر عیبها و بدیهای آتنیها خودداری کرده و در ستایش آنها زیاده روی کرده است «موقعیکه از لشکرکشی آتن بمصر سخن میگوید، نمیگوید که در این جنگ آتنیها شکست خوردند، در جائیکه میگوید آتنیها برای دفاع از آزادی بجنگ با ایرانیان پرداختند، توسعهٔ طلبی خود آنان را ذکر نمیکند، و نمی‌گوید که آتن برای دفاع از آزادی بوئوتیان با اسپارت جنگید، نمیگوید که منافع خود او در خطر بود (۴)» خطابهٔ سخنران

(۱) eugeneia (۲) autochtonê (۳) نگاه کنید بکتاب اول صفحه ۱۷۹

(۴) L Meridier در مقدمهٔ ترجمه خود از کتاب منکسن نمونه‌های بسیاری از این فروگذاردن حقیقت تاریخ آورده است نگاه کنید به صفحه ۵۹ تا ۶۶ بخش اول جلد پنجم آثار افلاطون چاپ B L

حکومت آنها، کم باشد؛ روشن شده باشد که دیگری را نیز در نظر آورد تا از یکه سوال دربارهٔ علت انحطاط فرهنگ یونان پس از پیروزی اسکندر مقدونی، قضاوت کرد آن یکه است که شاعران، نویسندگان سخنوران و فیلسوفان یونانی، همه طرفدار یگانگی شهرهای یونان بوده‌اند و همهٔ آنها مانند **هومر** میگفتند «فرمانده‌ی بسیاران، نیک نیست؛ یکی فرمان دهد» (۱) اما نظر همهٔ آنها دربارهٔ این «یك»، یکسان نبود بعضی رهبری نوامیس مشترك، بعضی، رهبری سپارت و بعضی دیگر رهبری آتن را میستودند. بعضی دیگر نیز، بخصوص از دورهٔ جنگهای پلوپونز بعد، میخواستند همهٔ «شهر» های یونان را زیر پرچم یکی از همسایگان نیرومند یگانه کنند؛ یکی اتحاد با سیراکوز، دیگری، اتحاد با مقدونیه، و دیگری اتحاد با ایران را توصیه میکرد. **ایسوکراتس** (۲) نخست طرفدار اتحاد با **دیونوسیوس** پادشاه سیراکوز و سپس طرفدار فیلیپ مقدونی و همیشه مخالف ایران بود؛ **دمستن**، دشمن فیلیپ مقدونی وطرفدار شاهنشاه ایران بود و میگفت «یگانه خطر برای یونان، مقدونیه است و همهٔ یونانیها باید از فیلیپ مقدونی بیم داشته باشند نه از ایران (۳)

در این میان، شاگردان سقراط، بخصوص افلاطون، اتحاد یونان را فقط با پیروی از نوامیس مشترك عملی میدانستند وقوانین جاری و سازمان «شهرهای» یونان را ناقص میشمردند

افلاطون در کتاب **منکسن** که از نوشته‌های دورهٔ دوم زندگانی

(۱) هومر ایلیاد ۴ ۲ II (۲) Isokratês سخنور آتنی و نویسندهٔ خطابه‌ها از شاگردان سوفسطائی‌ها و سقراط و از حریفان افلاطون بوده است و از ۴۳۶ تا ۳۳۸ یعنی نزدیک به صد سال زندگانی کرده است (۳) دمستن **فیلیپیکا** ۳۴ و IV – آورده شده از **یگر پایدیا** III ۳۶۷ و یادداشت ۷۵ صفحه ۴۶۱

هستند» یعنی آتنی بودن نمی‌تواند علت برتری و شرافت باشد

افلاطون در یکی از نامه‌های خود بدوستان و خویشاوندان **دیون**(۱) که از دوستان او و طرفدار عدالت اجتماعی بوده، چنین می‌نویسد «من نیز، مانند همهٔ جوانها، در جوانی بر آن بودم که بسیاست بپردازم. در آن زمان رژیم حکومت «شهر» بهم ریخته بود و کمی بعد، انقلاب پیش آمد و نظم نوین بدست ۵۱ نفر «شهری» افتاد که ده نفر آنها فرماندار بندر(۲) و یازده نفر، فرماندار «شهر» بودند و قدرت در دست «سی دیکتاتور» بود. بعضی از این سی نفر، از خویشاوندان من و بعضی دیگر از آشنایان بودند و مرا دعوت بکار کردند. من گمان میکردم که اینها بزودی «شهر» را از بیدادگری نجات میدهند و آنرا با عدالت رهبری خواهند کرد و ازاینرو، با دقت ناظر کار آنها بودم. بزودی پی بردم که کار اینها چنانست که مردم نظم گذشته افسوس میخورند و آنرا «دورهٔ طلائی» زندگانی خود میشمرند. اینها از دوست عزیز من سقراط که من با کمال جرئت و بدون ترس، عادلترین مرد زمان خود مینامم، خواستند که با چند تن دیگر(۳) یکی از شهریان را توقیف کند و بزور نزد آنها بیاورد تا اورا بکشند، و میخواستند با این ماموریت، سقراط را خواه ناخواه، بکارهای خود آلوده کنند. سقراط، اطاعت نکرد و ترجیح داد که با بزرگترین خطرها روبرو

(۱) Dion دائی **دیونوسوس** دوم پادشاه سیراکوز است (۲) نام بندر آتن است
(۳) در آتن رسم بود که هر ۳۶ روز یکعده ۵ نفری از اعضاء مجلس ۵ نفری مردم مامور اجرای دستورات مجلس میشدند. این ۵ نفر بنام **prutaneis** نامیده میشدند و موظف بودند در ۳۶ روز دوره ماموریت خود در ساختمان مجلس شورا **prutaneion** زندگانی کنند و همیشه در آنجا حاضر باشند. خرج زندگانی آنها از طرف مجلس تأمین میشد. در این زمان سقراط جزء این ماموران اجرا بود

کتاب **منکسن** نیز از اسناد تاریخی است و از آنجا که محتمل نیست افلاطون، نکاتی را که **توکودید** و هرودوت، بصورت تاریخ، شرح داده‌اند دوباره بصورت افسانه و **مدیحه** درآورد، اینست که باید تصدیق کرد که کتاب **منکسن** برای ریشخند آن مدیحه‌ها نوشته شده است. دربارهٔ دو نکتهٔ اصلی **مدیحهٔ** سخنران **منکسن**، یعنی «خوب زادگی» و بیزار بودن از برگزادگاه ورفتن به سرزمین دیگر، یعنی توانگری افلاطون در کتاب تئتت چنین می‌نویسد « ... وقتی میگویند که فلان، ۱ هزار هکتار زمین و یا بیش از این دارد، این گفته برای فیلسوف جالب نیست. در نظر فیلسوف، کسانی که او جارات توانگران و روزه ندان را شرح میدهند ودر ستایش آنان میسرایند که فلان، هفتمین فرزند بهمان است، مردمانی کوته‌نظر و بی‌آموزش‌اند زیرا نمیدانند که اگر همه مردم را باهم بنگریم هر کس هزاران پشت نیاکان دارد و میان نیاکان همه کس، توبه‌توبه، گدا و توانگر، بیگانه و یونانی، شاه و برده، یافت شده‌اند. فیلسوف نمیتواند ارزشی باین بدهد که فلان، در بیست و پنج پشت، به هرکول پسر **آمفوتریون** میرسد، زیرا خود این بیست و پنجمین نیا، پنجاهمین نیای انسان نامشخصی بوده که در زمان خود بحساب آورده نمیشده است. » (۱)

شاگردان دیگر سقراط نیز «هنر زادن از گوهر» میدانستند و چنانکه پیش از این آورده شد (۲) **آنتیستنس** شرف انسان را نیز میدانست به تأصل و نسب و میگفت « مور و ملخهای آن سر، پست‌اند، پست، آدی

(۱) تئت 174e ، 175b (۲) نگاه کنید صفحهٔ ۱

دانستم، از دیدن اینکه همه‌چیز را انحراف می‌برد، گیج شدم. با اینهمه باز هم کوشش داشتم که قرائنی برای اینکه اصلاح رژیم سیاست «شهر» ممکن است بدست آورم و همیشه منتظر زمان مناسب بودم تا بکار پردازم.

سرانجام باشکار شدم که همهٔ «شهر»های کنونی بد اداره می‌شوند زیرا قوانین آنها، بدون نقشه‌های شگفت‌انگیز و بدون دخالت خدای بخت، اصلاح‌شدنی نیست. بدینسان، من در این سوی فلسفه حقیقی کشیده شدم که امکان مقاومت برابرم باقی نماند و بر آن شدم که ستایش فلسفه سردارم و اعلام کنم که فقط روشنائی فلسفه است که میتواند ما را بسوی سیاست عادلانه راهنمائی کند؛ یعنی دردهای نوع انسان، فقط وقتی از میان میروند که فیلسوف حقیقی و اصیل، حکومت کند و یا اینکه بعنایت خدا، فرمانروایان شهرها، باصداقت بفلسفیدن رو کنند»(۱)

در کتاب پولیتیا نیز همین نظر را آورده و گفته «بدبختیهای «شهر» و بگمان من، دردهای نوع انسان، فقط وقتی از میان خواهند رفت که فلسفندگان پادشاه «شهر»ها شوند و یا آنکه کسانیکه اکنون آنها را شاه و یا فرمانروا می‌نامند، فلسفندگانی اصیل گردند و توانائی فلسفه و سیاست، در یک شخص همراه هم شوند»(۲)

بعضی از مورخان فلسفه، هم در گذشته و هم در زمان حاضر، این گفتهٔ افلاطون را بریشخند گرفته و گمان کرده‌اند که مراد افلاطون این بوده که او را بپادشاهی آتن برگزینند. این گمراهی از اینجاست که واژهٔ فلسفه را بمعنای امروزی فهمیده‌اند و نه بمعنای یونانی آن وحال

(۱) نامه هفتم ۳۲۴b تا ۳۲۶b (۲) پولیتیا ۴۷۳ d

شود ولی شریك جنایت نگردد. بنابراین از گونه جبرها و پیامدهای دیگر از این نوع، از نتیجه‌های آینده‌ی سرفراز روگردان شدم. کمی بعد رژیم «سی دیکتاتور»،(۱) برانداخته شد. دوباره میل شرکت در کارهای سیاسی در من ایجاد شد ولی به شدت دفعهٔ پیش. اما هر دورهٔ هرج و مرج بود و پیامدهای جمیل ناپذیر روی داد و همهٔ انقلاب صورت انتقامجوئی و کینه‌توزی شخصی، بخود گرفت. آنهائیکه دوباره بازگشتند، با آنکه ملایم تر عمل میکردند ولی نمیدانم چه شد که دختر یك مردمان نابود، همین سقراط دوست ما را بدادگاه کشاندند و او را باتهام بیدینی، محاکمه کردند و هر دبیرا که در زمان «سی دیکتاتور» با وصف یکی از دوستان آنها (۲) موافقت نکرده بود، کشتند. بنابراین این پیشامد و با شناختن مردمی که سیاست «شهر» در دست آنها بود، بنظرم دشوار میآمد که بتوان کارهای «شهر» را بنیکوئی اداره کرد و هرچه بیشتر، نوامیس و اخلاق را بررسی میکردم و هرچه سنم بالاتر میرفت، بهمان اندازه، این دشواری را بیشتر تشخیص میدادم. از یکسو میدیدم که بدون داشتن دوستان و همکاران راست کردار، اصلاح کار شهر ممکن نیست و از سوی دیگر یافتن اینگونه همکاران را از میان «شهریان» آسان نمیدیدم زیرا «شهر» مطابق اخلاق و آداب گذشتگان اداره نمیشد. بدست آوردن همکاران تازه نیز آسان نبود زیرا قوانین و اخلاق، با آن حد فساد کشیده شده بود که من، با آنکه برای کار کردن بخیر مردم، سخت حرارت

---

(۱) «سی دیکتاتور» پس از تسلیم آتن به اسپارت، بدستور اسپارتیها روی کار آمدند ولی در سال ۴۰۳ **تراسیبولوس** **Trasubulos** بسوی دموکراتها حکومت آنها را برانداخت و آن سی دیکتاتورها را که با اسپارت سازش کرده بودند از کار برکنار کرد و رژیم آتن دوباره بدموکراسی برگشت. (۲) مراد لئون از مردم سالامیس است که از مخالفان «حکومت جابرها» و از طرفداران دموکراسی آتن بود

برای افلاطون و همهٔ یونانیان روشن بین، آشکار بوده که همهٔ گرفتاری یونانیان از پراکندگی و رقابتهای میان آنها است و بهمین مناسبت است که چندین از نویسندگان یونان باستان دربارهٔ کوروش بزرگ، کتاب نوشته‌اند زیرا اورا استادگزار کشور ایران ومتحد کنندهٔ همهٔ «شهر»های اقوام ایرانی میدانسته‌اند ومیخواسته‌اند که فرماندهان یونانی نیز از اندیشه‌های کوروش پیروی کنند وهمهٔ «شهر»های یونان‌را یگانه کنند. سقراط وافلاطون میدانسته‌اند که اینکار، بدون تربیت یعنی paideia ممکن نیست واز این رو کوشش داشته‌اند که اصل پرورش یگانه‌ای برای همهٔ یونانیان، پیدا کنند واین کوشش در گفته‌ها و نوشته‌های سقراط وافلاطون، نمایان است وازهمینجاست که سه‌مردی که در کتاب نوامیس افلاطون بایکدیگر گفتگو میکنند، ازمردم‌سه‌مرکز بزرگ‌تمدن یونانی یعنی کرت وسپارت وآتن هستند.

اما شاهدهای روزگار، امید آنهارا ناامید کرد وبجای شرکت درسیاست، ازآن سرباززدند وبفلسفه‌پناه بردند وافلاطون پس‌از زندگانی در دورهٔ «سی‌دیکتاتور» و دیدن هرج ومرج‌در زمان آتنهائیکه «دوباره بازگشتند» بسوی فلسفهٔ جمعی کشیده شد و گفت که «فقط روشنائی فلسفه‌است که میتواند مارا بسوی‌سیاست عادلانه راهنمائی کند»، بگفتهٔ او «فیلسوف، هیچگونه‌خبری‌ازخوبی‌ها وبدیها که‌درشهر روی‌میدهد ندارد وکاری باین‌ندارد که فلان‌مرد بابهمان زن چه‌عیبهائی را ازپدرش بارث‌برده»، چنانکه درمثل گفته شده، درست‌داستان این‌ست که شمارهٔ جلبکهائی که آب‌دریا آنهارا برمیکند، چنداست وحتی‌باینکه‌اینگونه خبرها را نمیداند نیز آگاه نیست‌وفخری باین‌دانستن نمیکند، زیرا

آنکه آهنگ گفتار افلاطون گواه بر اینست که مراد او از فلسفه «دوست داری دانائی» است و فیلسوف اصل، یعنی کسیکه «راست و حقیقی به فلسفه» مرد دیالکتیکی یعنی انسانی است که چهار هنر اصلی یعنی دانائی، جرئت، خویشتن‌داری، وعدالت را بدست آورد و بکار بندد؛ و اینرو مراد افلاطون از اینکه پادشاهان فلسفه شوند و یا فلسفه‌دانان فرمانروای «شهر» شوند اینست که «شهر» با دانائی، جرئت، خویشتن داری، و دادگری اداره شود

این نکته که افلاطون در نامهٔ خود بدان اشاره کرده که همهٔ «شهر»های کنونی، بد اداره میشوند، در کتاب بزرگ نوامیس که آخرین کار افلاطون است، شرح داده شده است. در این کتاب؛ چنانکه گفته شد (۱)، رژیم حکومت پارسها و آتنیها شرح داده شده و چنین نتیجه گرفته شده است «... گفتیم که قانونگذار بایستی سه چیز را در نظر داشته باشد یکی اینکه «شهر»ی که برای آن قانون میگذارد بایستی آزاد باشد؛ دیگر اینکه مردم این «شهر» بایستی با یکدیگر یگانگی و دوستی داشته باشند؛ سوم اینکه کشور، با دانائی اداره شود... در اینجا این گفته، دو آئین کشور داری را که یکی بیشتر بر فرمانبری و دیگری با بیشترین آزادی؛ اداره میشد انتخاب کردیم بااینکه دیدیم با سنجش آنها پی ببریم که کدام یک از آندو آئین، درست‌تر است و دیدیم که بار ما یکه این دو کشور، آئین خود را باندازهٔ درست، بکار میبستند، پارسیان، فرمانبری و آتنیها، آزادی را، هردو از نعمت و موفقیت برخوردار بودند ولی وقتی زیاده‌روی کردند و یکی با استبداد و دیگری بخودسری مردم کشیده شد، هردو آنها از موفقیت بی‌بهره شدند» (۲)

(۱) نگاه کنید بکتاب اول صفحه ۳۴۹ (۲) نوامیس 1d ۷ تا 1c ۷_ نگاه کنید بکتاب اول صفحهٔ ۳۴۹ _ ۳۵

در فلسفهٔ **اپیکوروریون** و پیروان آنها، نمایان است. پس از آنکه شرح این دو فلسفه و همچنین فلسفهٔ **سکپتیسیسم** یعنی شک پرداخته شود، یادآوری میشود که این دو فلسفه، از یکطرف دنبالهٔ فلسفهٔ دو دبستان سیرنائیکی و سگواران است. فلسفهٔ اپیکور بر بنیاد اندیشه‌های **آریستیپ** و دبستان **کورنه** و فلسفهٔ رواقیان دنبالهٔ فلسفهٔ سگواران است. هگل میگوید فلسفهٔ رواقیان و فلسفهٔ اپیکور «جانشین فلسفه» سیرنائیکیها و سگواران شدند، و اصلهای آنها را پذیرفتند و آن اصلها را بصورت اندیشه‌های علمی بیان کردند. اما از آنجا که موضوع این اندیشه‌ها معین و «جامد» است، ایست که دانستگی، یکطرفه کار میکند و این وضعیت، اصولاً هر گونه بحث نظری را از میان میبرد، زیرا بحث (Spekulation) بهر گونه ثابت کردن موضوع بی‌علاقه است و آنرا از میان برمیدارد و موضوع را چون مفهوم مطلق و چون یک کل که فصل‌های آن موجب تجزیهٔ آن نمیشود، بررسی میکند» (هگل ۱۸،٤۲۹)

بدینسان یکبار دیگر دیده میشود که چگونه سازندگان تاریخ، آزادانه و برخلاف مقتضیات زمان، تاریخ را نمیسازند و اگر چنین نبود و فقط مقتضیات زمان در چگونگی تاریخ دخالت میداشتند، لازم می‌آمد که فلسفهٔ افلاطون نیز همانند فلسفه‌های **آنتیستن** و **آریستیپ** که هردو همزمان او بودند، بشود و به آن نشود که امروز نیز زنده و مؤثر است

اینک شرح دگماتیسم اپیکوریون و پیروان آنها

آ— اپیکوروس

اپیکوروس (۱) در سال ۳٤۱ از پدر و مادری آتنی، در جزیرهٔ

---

(1) Epikuros

فقط تن او در شهر اقامت دارد ولی اندیشهٔ او که همهٔ این چیزها را بی ارزش و ناچیز میداند، همه‌جا در پرواز است و چنانکه **پینداروس** میگوید، بر آسمان که ژرفای زمین و گستردگی آنرا اندازه بگیرد و در بلندی آسمانها، راه ستارگان را بررسی کند و دربارهٔ طبیعت جزئی و کلی هر چیز تحقیق کند، بی آنکه بسوی چیزهائی که در نزدیکی او هستند تنزل کند »(۱)

پس از هجوم اسکندر مقدونی بیونان و برافتادن آزادی واستقلال شهرهای یونانی و پس از فرمانروائی مقدونیان بر فرهنگ یونان، هیچگونه امیدی برای فرهنگیان یونانی باقی نماند و بعوض اینکه از سیاست « شهر » سر بیزار میشدند ولی عشق بدانائی و شناسائی جهان تسلطی بر جان و روان آنها نداشت که به نیروی این اثر بر آن شوند که « ژرفای زمین و گستردگی آنرا اندازه بگیرند و دربارهٔ طبیعت جزئی و کلی هر چیز تحقیق کنند »

هگل میگوید « بزرگی افلاطون و ارسطو، (در آن زمان) یافت نمیشد و فقط فهم عادی است که اینک بفلسفیدن میپردازد»(۲) فیلسوف یونانی که تاخت و تاراسکندر را دیده است فقط در بند تسکین و نجات وسعادت شخصی خود است و «تحسین اندیشهٔ خودرا درست‌ترین اندیشه میپندارد» وبازهم بگفتهٔ هگل « در جستجوی سایهٔ حقیقت است » و کاری به تحقیق دربارهٔ « طبیعت کلی وجزئی هر چیز» ندارد.

نتیجهٔ اینگونه فلسفیدن همانست که هگل دگماتیسم نامیده و

(۱) افلاطون کتاب تئت ۱۷۳d ـ (۲) هگل ۱۸/۴۲۴

بوده است ، ولی امروزه فقط قطعاتی از آنها باقی مانده که **اوزنر** (۱) گرد آورده ودر کتاب **اپیکورئا** (۲) در۱۸۸۷ بچاپ رساند است علاوه براین قطعات، شرح زندگانی **اپیکور** ، که بروش نقدتحقیقی از کتاب دهم **دیوژن لائرتی** گرفته شده، نیز دراین کتاب **اپیکورئا** آورده شده است بعضی از نوشته‌های **اپیکور** و **اپیکوریان** در خرابه های شهر **هرکولانوم** (۳)، نزدیك شهر **ناپل** ، کشف شده کـه از میان آنهـا نوشته‌ای به عنوان « دربارۀ طبیعت » اهمیت بیشتری دارد وقطعاتی ازآن منتشر شده است مهمترین اثر **اپیکور** دونامه است که در همان کتاب دهم دیوژن لائرتی ضبط شده ودراپیکورئا نیز آورده شد است یکی از این دونامه بدوستی بنام **هرودوت** (٤) که شامل خلاصۀ نظریۀ اپیکوراست «دربارۀ طبیعت» نامۀ دیگر که‌شامل خلاصه اخلاق‌اپیکور است بدوستی بنام **منوکئوس** (٥)، نوشته شده است

اپیکورمیگوید « فلسفه، **کار** یست(٦) که ازراه گفتن و گفتگو (انسان را) بنیکبختی میرساند (۷)» بگفتۀ او، فلسفه دارای سه بخش است یکی **کانونیکون** (۸) یعنی‌قانون، واین‌همانیست‌ که امروزه منطق نامیده میشود واپیکور، چندان‌توجهی بآن نداشته، ودوبخش دیگر ، یکی فلسفۀ طبیعت (۹) ودیگری اخلاق (۱) است که اپیکور، آنها را بخشهای اصلی‌فلسفه شمرده است

اینك خلاصۀ نظریۀ اپیکوردربارۀ هریك ازاین سه‌بخش

Herodotos (۴) Herculanum (۳) Epicurea (۲) H Usener (۱)
(۷) energeia (۶) Menoikeus (۵) همان‌مورخ معروف یونانی نیست
(۱) To Phusikon (۹) To Kanonikon (۸) Usener ۲۱۹ قطعه
To Ethikon

ساموس (۱) زائیده شد. در چهارده سالگی بفلسفه رو کرد و نزد **پامفیلوس** (۲) که از افلاطونیان بود شاگردی رفت ولی چندان عمده‌ای باو سودا نکرد. پس از چندی نزد **نوسیفانس** (۳) که از پیروان **دموکریت** بود و ظاهراً با تعلیمات **سکپتیک**‌ها (٤) نیز آشنائی داشت شاگردی رفت و بوسیلهٔ او بنوشته‌های **دموکریت** را که پیش از این بر آنها دست یافته بود، با دقت بیشتر بررسی کرد ولی از آنها نیز راضی نشد و **دموکریتوس** را **Lêrokritos** یعنی «یاوه گوی» نامید. در هجده سالگی بآتن آمد و بگفتهٔ بعضی از مورخان فلسفه شاگردی **کسنوکرات** که در آن زمان رئیس آکادمی اول بود رفت، اما خود **اپیکور** این موضوع را انکار کرده است. در سی و دو سالگی بتعلیم فلسفه پرداخت و نخست در **موتیلنه** (۵) و پس از چند سال در آتن، در باغ شخصی خود، دبستانی برپا کرد و تا پایان زندگانی، یعنی نزدیک سی سال، در آنجا درس میداد. در سال ۲۷۰ یا ۲۷۱ در آتن مرد.

از **اپیکور** وصیتنامه‌ای باقیمانده که **دیوژن لائرتی** در بخش ۱۶ تا ۲۲ کتاب دهم «زندگانی فیلسوفان بزرگ» آورده است. در این وصیتنامه، **اپیکور** نوشته است که خانه و باغ او در اختیار جانشینان او خواهد بود و تعلیمات دقیقی در بارهٔ دارائی خود و همچنین در بارهٔ جشن‌هائی که بایستی همه ساله در روز تولد او گرفته شود، بپیروان خود داده است.

بگفتهٔ **دیوژن لائرتی**، نوشته‌های **اپیکور** در حدود سیصد طومار

Skeptikoi(۴) Nausiphanes(۳) Pamphilos(۲) Samos(۱)
را معمولا «شکاکان» ترجمه میکنند. پس از این شناسانده خواهند شد
Mutilênê (۵)

پس، همان تفاوت است، وقتی حقیقی است که احساس، گواه آن باشد و با اینکه، اگر سر راست با احساس بستگی ندارد، دست کم، حس دیگری خلاف آنرا گواهی ندهد. مثلاً شکل یک برج که ما از نزدیک احساس میکنیم، گواهی درستی تفاوت ما است با اینکه این حس، برج است و همچنین واز سوی دیگر، هیچیک از تصورات ما خلاف اینرا گواهی نمیدهد که آنها، هستند هر جا که اندوسرط، باشند، بدارور بر دریافت ما، نه ـ حقیقی یعنی غلط است

بعقیدهٔ اپیکور، در حالیکه هوش، از روی نمودهائیکه (۱) باحساس داده شده‌اند، بآنچه برای احساس آشکار نیست و یا بآنچه احساس روشنی از آن نداریم، پی‌میبرد، خودهوش، خرد (۲) وکار آن، خرد ورزی(۳)، نامیده میشود؛ و نه خردورزی است که اندیشه‌ها (٤)، ایجاد میشوند

«زیردریافت» بمعنای اپیکوری آن، نسخهٔ اندیشهٔ منطقی نیست که طی روش، حاصل شده باشد بلکه تصویر کلی است که در یاد مانده و یادآور احساس‌های بسیاری هماند، یك و همان چیز است؛ و بهمین مناسبت ترجمهٔ hupolêpsis به تفاوت، و یا مفهوم، چنانکه بعضی از اروپائیان نوشته‌اند، دقیق نیست زیرا hupolêpsis باشیدن واژه‌ای که معین کنندهٔ یك چیز است، در ما ایجاد میشود وای ما پیش از شنیدن این واژه، آنچیز را از راه احساس شناخته بوده‌ایم؛ مثلاً وقتی واژهٔ انسان را

(۱) phainomena از ریشه phainô یعنی نمودار ساختن آشکار ساختن درخشیدن خود را نشان دادن است و قدما درست بمعنای نمود است وواژ ... که برای قدما اصطلاح کرد اند دقیق نیست (۲) logos (۳) logismos

(۴) pronoia

۱ ـ کانونیکون یا منطق و روانشناسی

اسکور، احساس (۱) «پیش دریابی» (۲)، و تأثر (۳) با حس را سایه‌های حقیقت میداند

احساس دوقسم است و هر دوقسم آن ازراه نفوذ صور (٤) چیزها درما، هستی می‌یابند. این تصویرها دوقسم‌اند. یکی آنها که از جریان پیوستهٔ چیزها و نفوذ آنها در اندام حس کرده است و از تأثیر آنها، تصور احسام سفت و متراکم درما ایجاد میشود. دوم آنها که بطور پراکنده و بریده ازراه همهٔ سوراخهای پوست تن‌ما بدرون عضو مرکزی یعنی قلب نفوذ میکنند و تصورات خیالی (٥) دراندیشهٔ ما ایجاد میکنند. نتیجهٔ تأثیر این دوقسم تصویر، احساس‌ها است و هر دوقسم احساس، حقیقی است یعنی واقعیت سوبژکتیو (٦) وروایی دارند و روان را تحریك میکنند. اما از اینجا لازم نمی‌آید که آنها بمعنای ابژکتیو (۷) نیز حقیقی باشند، یعنی با خود چیزهائی که این دوقسم احساس از تصویر آنها درما بوجود آمده، مطابقت داشته باشند بلکه احساس ما فقط با تصویرها مطابقت دارد و نه با خود چیزها. واز این رو بعقیدهٔ اپیکور، حتی اوهام دیوانگان و چیزهائی که در خواب می‌بینیم نیز، حقیقی هستند زیرا اینها نیز روان را تحریك میکنند و حال آنکه نه باشنده نمیتواند چیزی را بحرکت درآورد

حقیقت و نه ـ حقیقت، بمعنای ابژکتیو فقط در «زیر دریافت (۸)» و پندار (۹) هستند و اینها کار هوش‌اند. «زیردریافت»، که کم یا

---

(۵) eidôla (۴) pathê (۳) prolêpsis (۲) aisthesis (۱)
این دوصفت را ذهنی ـ objective (۷) subjective (۶) phantastikai
«عینی» اصطلاح کرد اند که دقیق نیست و از این رو ترجمه نکردن آنها بفارسی
بهتر است doxa (۹) hupolêpsis (۸)

هم رياضى، يعنى درهرحركت يك كوچكترين بخش ازاتمها هست كه هنوز ماده آميخته است

اپيكورس، مانند لوكيپوس ودموكريتوس، علاوه بر اتمها، براى خلا نيزهستى مستقل قائل است ولى نمى‌پذيرد که اگرآنچه حالی، یامکان، باجا نامیده می‌شود، نيزهاى مساوى بايد باشد وحركت كند. جسم، «چيزى است كه درسه بعد، گسترده است ودارای مقاومت است» وحالی «گوهری(۱) برماس (۲) ناپذیر است».

دموكريتوس ولوكيپوس، حركت اتمهارا از«نخستين گردباد» مى‌دانستند ولى اپيكور، بخلاف آنها، عقيده است كه اتمها بعلت سنگينى ازبالا بپائين میافتند و هر كدام ازآنها باندازه اى كه خاص هرقسم اتم است، ازخط عمودى، منحرف مى‌شود، يعنى هراتم داراى توانائى تغيير سمت حركت خوداست وكم يابيش، چنان حركت مى‌كند كه گوئى اراده دارد، واگر اين توانائى تغيير سمت حركت در اتمها نبود، برخوردآنها بايكديگرممكن نمى‌شد وهمين «آزادى» در تغيير زاويهٔ انحراف ازخط قائم است كه درفلسفهٔ اپيكوريسمهٔ توضيح آزادى اراده انسان است واپيكور، بهمين مبنا، ارادهٔ انسان راوابسته«بزنجيرسرنوشتى» سرنوشت نمى‌داند

حركت اتمها بعقيدهٔ اپيكور ازاينجا نيست كه انديشه بمقصود معين، راهنمای آنهاست واپيكوريان براى توضيح علت هستى چيزهائى كه طبيعت ساخته است، نظريهٔ امپدكلس رامى‌پذيرند ومى‌گويند كه از

---

(۱) phusis anaphês (۲) برماس از مصدر برماسیدن در فرهنگهای فارسی بمعنای بساوش و لمس وسودن ودست‌كشيدن آمده است و ترجمه haphê به برماس درانيجا دقيقتر از ترجمهٔ آن به تماس و يا لمس است

مسسو بم' نصویر کلی اسان درروان ما ندند میآید

سومین سانهٔ حمیعت ، یعنی حس یا تأثر که سامل حوسی وددرد است، زمینهٔ بر گزیدن و یا حـودداری کردن و همچنین سطیم کننده رفتار است

اسکور، برحلاف افلاطون وارسطو، عقیده دارد که زبان، دستگاهی قراردادی نیست بلکه بطورطبیعی ساحته سده است و نخستین واژه‌ها ، صداهائی طبیعی بوده‌اند که مانند سرفه وعطسه وعریدن و آه کسیدن و اینگونه حرکات ، بطورطبیعی پیدا سده‌اند

۲- فلسفه طبیعت اپیکوروس

فیزیك اپیکور بر بنیاد این دواصل گزارده سده که «هیچ‌چیز از **نه-باشنده** (۱)، هستی نمی‌آید» و« هیچ چیز (ازمیان نمیرود) و **نه-باشنده** نمیسود »بگفتهٔ اپیکور، چیزها یاساده هستند ویا آمیخته‌ای ازچیزهای ساده . چیزهای آمیخته را می توان به بخش‌های ساده آنها تجزیه کرد ولی چیزهای ساده، بخش ناپذیر(۲) وتحول ناپذیراند(۳) این چیزهای بی‌بخش' همانهائی‌هستند که لوکیپوس ودموکریتوس، اتم(۲) ، یعنی‌بخش ناپذیر، نامیده بودند اتمها بسیار کوچك ودیده نشدنی هستند ولی‌همهٔ آنها یك‌اندازه نیستند اتمها بیشماراند وهمهٔ آنها درسه خاصیت' مشترك‌اند یکی‌اندازه ، دوم‌شکل، وسوم‌سنگینی' و بجزاینها خاصیت دیگری ندارند بخش ناپذیری اتمها ، فیزیکی یعنی طبیعی‌است ونه ریاضی‌ولی تر کیب شدن آنها، هم فیزیکی‌است و

---

ametablêta (۳) atoma(۲) mê on(۱)

هست ولی نمیتوان گفت کدام نظریه درست است و نباید در بند پیدا کردن جهان شناسی یگانه بود

خدایان نیز، بعقیدهٔ اپیکور، از اتمها ساخته شده‌اند و اتمهای سازندهٔ آنها، بس ظریف‌اند. خدایان در فضای میان جهانها ساکن اندو مشخصات آنها مانند انسانها است. خدایان دربند انسانها و جهانها نیستند وهیچگونه کاری ندارند و از سکینه ی خود بهره می برند. **مرد دانا**، نباید از خدایان بترسد و ستایش خدایان باید از برتری گوهر آنهاست و این برتری است که ما را بشگفتی در میاورد. و خدایان، کمال برتری و والاگهری هستند. بنابراین انسان نباید بکوشد که با قربانی مهر و لطف خدایان را بدست آورد و از قهر آنها دورماند، پنداری باروا است زیرا پنداری حقیقی، از ترس دادن باید نه درست دربارهٔ خدایان است. اپیکور، نیستی و پیوستگی و سرنوشت را نیز نمیپذیرفت

بعقیدهٔ اپیکور، هرچه تأثیر دارد، جسمانی است وخلاء هیچگونه تأثیری ندارد وازاینرو، روان نیز از اتمهائی بس ظریف ساخته شده واین اتمها درهمهٔ تن، پراکنده‌اند. اتمهای روان گرد وصاف اندوبا اتمهای آتش تفاوت دارند. روان، «آمیخته‌ایست ازچهارچیز» که یکی آتش مانند، دومی هوا مانند، سومی باد مانند (۱) وچهارمی بی نشان و نه ـ نامیدنی(۲)است. اولی علت گرمای تن، دومی علت سکون وآرامش، سومی علت جنبش، وچهارمی سازندهٔ احساس است. درروان، یکی بخش باخرد، ودیگری بخش بی‌خرد است. بخش باخرد روان درقلب متمرکز است ودارای توانائی احساس، اندیشه(۳)، وخرد، یعنی توانائی پندارو

pneumatikos (۱) akatonomaston (۲) dianoia(۳)

میان همهٔ جانورها که در آغاز بطور تصادف ساخته شدند، بعضی توانائی زندگانی داشتند و باقی ماندند و بعضی دیگر که این توانائی را نداشتند بجانورهای دیگر بدل شدند.

بعقیدهٔ اپیکور، بنیادش جهان، چنان نیست که افلاطون گفته است و جهان، ساختهٔ «پیش اندیشی(۱)» خداست و جز گردش ستارگان و بر آمدن و فرورفتن آنها، و گرفتن ماه و خورشید، کار خدا یعنی ذات جاوید و نیکبخت نیست؛ و این عقیده که خدا، جهان را برای انسان ساخته و پرداخته است، پذیرفتنی نیست، زیرا کارکردن و در اندیشه کاری بودن و قهر و لطف داشتن، با نیکبختی و بی نیازی خدا، جور نمی‌آید.

بعقیدهٔ اپیکور، جهانهای بیشمار یافت میشود و هر «جهان(۲)»، بخشی از **آسمان** (۳) است که دارای پیرامون است و ستارگان و زمین و هرچه را که نمایان است، در بر دارد. جهان از **بی‌انتها** (۴) بریده‌شده و دارای حد است؛ «و نه در گردش است و نه در ایست و نه گردست و نه سه گوشه و هیچگونه شکل ندارد (۵)» همهٔ جهانهای بیشمار از برخورد اتمها بیکدیگر ساخته شده‌اند و با جدا شدن اتمها از یکدیگر، تغییر میکنند. هیچیک از جهانها، ساختهٔ خدایان نیست و خدایان، در فضای میان جهانها هستند و کاری بکار جهان ندارند.

اپیکور برای هر یك از جهانها، دورانی میپذیرد ولی آنها را «بدون مقصود(۶)» میشمرد و میگوید در بارهٔ چگونگی جهانها نظریه‌های بسیار

---

(۱) pronoia نگاه کنید کتاب اول صفحه ۲۹۸ (۲) Kosmos (۳) ouranos در نوشته‌های افلاطون وارسطو و همچنین در اینجا بمعنای کل و همه است بجز زمین (۴) apeiron (۵) دیوژن لائرتی ۸۸/ ۱ (۶) athêla

«آرامس روان» هست، یا رمانیکه هست، درد و رنج و اندوه نیست قسم دوم خوشی، خوشی بی‌آرام است که همانا خشنودی میلها است که همراه با آزادشدن از درد و رنج است ولی به آرامش نمی‌رسد

بعقیدهٔ اسکوریان، همهٔ خوشیها حسی اند و خوشیهای روانی نیز همراه با خوشی‌های حسی هستند و اگر خوشی حسی را کنار بگذاریم، هیچ خبر نیکو نیندیشیده نمی‌آید، با این همه نمیتوان گفت که برای اپیکور، خوشی روانی، معنا ندارد زیرا اپیکور، درد بیماری خود را با یادآوری گفتگوهائی که در زمان تندرستی، با شاگردان خود داشته، تسکین میداده است

اپیکور میگوید میلهای (۱) ما یا طبیعی هستند و یا بیهوده (۲)، میلهای طبیعی یا لازم اند و یا لازم نیستند میلهای طبیعی و لازم، یا برای نیکبختی، یا برای دور کردن آشفتگیهای تن، و یا برای خود زندگانی، لازم اند تشخیص درست این میلها از یکدیگر، ما را راهنمائی میکند که چگونه خود داریها و کوششهای خود را بسوی تندرستی و آرامش روان، بسنجیم، زیرا این دو، مقصود و اصل زندگانی نیکبخت هستند بنابرخوشی، فقط در جائی است که نبودن خوشی، درد و رنج بار آورد، یعنی با آنکه خوشی، اصل و مقصود و وسیلهٔ نیکبختی است ولی ذات آن، همانا **نداشتن** درد است، و خشنود ساختن میلهای لازم و طبیعی، وسیله و شرط این **نداشتن** است درست است که هر خوشی، **نیک**، و هر درد، **بد** است، اما باین علت، نباید دنبال هر خوشی که پیش می‌آید رفت و از هر درد، رو گرداند زیرا همهٔ خوشیها ارزش اینرا

---

(۱) epithumiai (۲) kenai

درباف است بحس بی‌حرد روان درهمهٔ س‌برا کنده است وکارآن راه انداحس رسب‌است گاه مرگ‌اتمهای روان اریکدیگرحداوبرا کنده مسوبد ومرگ، همانا «بداسس احساس(۱)» است واراد رو «مرگ، سه ی باما بدارد»

۳ـ اسکون با فلسفهٔ احلاق

د باداحلاق درفلسفهٔ اسکور براین اصل گرارده سده که «اصل و معصود ربدگانی سکبحب، همانا حوسی است (۲)» اسکور مبگوید «مرادمن ارحوسی، سودن درد، درس وسودن‌رنج، درروان است(۳)» حوسی، بحسس وبرنرس‌نیک‌است وهمهٔ کوسسها وحودداریهای اسان، برای رسدن به بدرسی و آرامس روان است راه رسدن به‌سکبحتی، همانا فلسفدن است‌واراد راه‌است که اسان‌مسواندبدون برس ارحدابان وبرس ارمرگ، بحوسی‌دست یابد اسکور مبگوید، دارمردم دربارهٔ حدابان، سداری بادرست است، ریرا حدابان که ار گوهری والاهسسد و اربرترس سکبحتی برحور دارند، کاری بکار ما اسانها بدارند، پس‌ساید ارآنها برسید دربارهٔ مرگ سر باید داست که حائیکه مرگ‌هست، مانیسیم وحائیکه ماهسیم، مرگ‌نیست، پس «مرگ، بسه ی بامابدارد»

بعقیدهٔ اسکور، حوسی دوقسم است یکی‌حوسی که در«آرامس روان (٤)» است واس‌حوسی، همانا بداسس درداست واوحایں حوسی، دور کردن هرگونه درد ورنج‌است ارروان حائیکه اس‌حوسی، یعنی

(۱) sterēsis aisthēseōs (۲) دورن لاربی ۱۲۸/۱ (۳) همس کتاب ۱۳۱/۱ (٤) ataraxia

احتماعی نمه واسد «آرامس روان» داس ه ناسد، حرء وسائل سکدیگری است؛ وحتی دوستی سر، با آنکه یکی اررابطه‌های یا اررس‌فرد با افراد دیگراحتماع است، ولی‌سرط لازم ویکدیگری‌ست ودوستی، برای‌تأمیں احساح و کمك سکدیگراست ووسیله‌ایست برای امن حوسی هرفرد

تعلیمات اسکوریا اواحرفرن اول سس‌ارمیلاد سرروا‌ح‌داسه‌و **لوکرسیوس** (۱)، ساعر رومی، درسعر معروف حود « در بارهٔ طبیعت حیرها (۲)» فلسفهٔ اسکوررا راه‌نجات انسان، سمرده‌است





(۱) Titus Lucretius Carus ۹۶ تا۵۵ پیس‌ار میلاد مسیح
(۲) De rerum natura

ندارند که برای داشتن آنها کوشش کنیم. باید دید که آیا این خوشی، درد بزرگتری بار می‌آورد، و این درد، خوشی بزرگتری به دنبال دارد، یا نه؟ بنابراین ما باید همراه با «اندازه گیری(۱)» خوشی و درد و هر آنچه بدنبال آنها می‌آید، به طمع سود و اگر در کارنامهٔ خوشی و درد، و با درد و خوشی، که با یکدیگر همراه‌اند، خوشی افزونتر باشد، آنگاه می‌توان خوشی آمیخته به درد و رنج را پذیرفت.

اپیکور می‌گوید، «اندازه گیری» خوشی با درد سنجه‌ای است که انسان، دانا باشد «دانائی(۲)»، اصل نخستین، و برترین نیک است. دانائی، حتی از فلسفه ارجمندتر است. همهٔ هنرها از دانائی سرچشمه می‌گیرند زیرا دانائی، به ما می‌آموزد که ما نمی‌توانیم زندگانی همراه با خوشی را، اگر با شرافت (۳) و عدالت (٤)، همراه نباشد، بپذیریم، و همچنین نمی‌توانیم زندگانی با شرافت و عدالت را، اگر همراه با خوشی نباشد، بپذیریم، زیرا همهٔ هنرها (۵)، در «زندگانی خوش آیند (٦)»، یکی می‌شوند و این زندگانی، از هنرها جدا شدنی نیست (۷)»

چنانکه از این گفته‌های اپیکور برمی‌آید، اخلاق اپیکور بر بنیاد خودفرمانی و یکتائی فردی گذارده شده و از این رو، سازمان «شهر» و همکاری فرد با جامعه، در این سیستم، بررسی نشده‌است و به عقیدهٔ اپیکور، کارشناسی فقط برای کسانیکه، اسیر جاه طلبی هستند مفید بودن داشتن مقام

---

(۱) summetrêsis (۲) اپیکور در اینجا واژهٔ phronêsis را بکار برده که در فلسفهٔ سقراط و افلاطون و ارسطو معناهای دیگری در بردارد. ولی معنای اپیکوری آن همان دانائی است. نگاه کنید به توضیحات نگارنده در صفحه ۲ ۲ـ۲ ۲ (۳) kalôs
(۴) dikaiôs (۵) aretai نگاه کنید کتاب اول صفحه ۱۸۱ تا ۱۸۳ (۶) Zên hêdeôs (۷) دیوژن لائرتی ۱۳۲/۱

کوسش با ط معت اسانی» ' «دربارهٔ با راب» ' دربارهٔ وطیفه» ' «دربارهٔ احلاق» ' «دربارهٔ برسب یونانی» ' «دربارهٔ کلی‌ها»

اما هیچیك از این نوشته‌ها در دست نیست و فقط قطعه‌هائی از آنها باقیمانده که آرنیم ضمن قطعات باقیمانده ارشاگردان و پیروان او در کتاب خود (۱) آورده است

جدا کردن فلسفهٔ زنون ازفلسفه‌شاگردان وپیروان اوکار آسانی نیست، زیرا گفته های آنان، آمیخته بهم، درنوشته‌های دیگران باقیمانده است و پی بردن باینکه کدام گفته از کدامیك ازآنها است وتشخیص رواقی که آنرا نوشته یا گفته، که بوده است، ممکن نیست اما از آنجا که اندیشهٔ همه رواقیان زمینهٔ مشترکی داشته و اصول اندیشهٔ آنان نزدیك بهم و تا حتی همانند یکدیگر است، ادنست که گزارش فلسفهٔ آنان از روی قطعات باقیمانده ازآنها کار نادرستی نیست

رواقیان را سه دسته تقسیم کرده‌اند رواقیان قدیم (از **زنون** رواقی تا اواخر قرن سوم) ' رواقیان میانه (از اواخر قرن دوم تا **سنکا**) ' رواقیان جدید (از **سنکا** تا پیروان **مارك اورل**، قیصر روم)

بگفتهٔ رواقیان قدیم «فلسفه، همانا کوشش بسوی دانائی است و دانائی ' همانا دانش چیزها وکارهای خدائی و انسانی است » (۲) رواقیان، با پیروی از **کسنوکرات**، فلسفه‌را دارای سه‌بخش میدانستند

(۱) «قطعات باقیمانده از رواقیان قدیم » از Arnim درسه جلد چاپ ۳ ۱۹ تا ۵ ۱۹ این‌کتاب را معمولا بعلامت st vet fr نشان میدهند وشمار قطعه‌را بعد ازاین علامت میآورند (۲) St vet fr II۳۶ = قطعهٔ ۳۶ جلد دوم کتاب قطعات باقیمانده از رواقیان قدیم

ب ـ زنون و دبستان رواقیان

از زندگانی زنون، خبری نمیدانیم. شاید درحدود ۳۳۶ در **کیتیون** از شهرهای جزیرهٔ قبرس زائیده شده باشد. گفته شده که درآغاز کار بازرگان بوده وضمن سفری که همراه پدر خود و با [illegible] میکرده، کشتی او شکسته شده و بآتن آمده است. پس از خواندن کتاب افلاطون دربارهٔ «دفاع سقراط» و کتاب «یادگار سقراط» نوشتهٔ گزنفون، فریفتهٔ سیرتی اخلاقی سقراط شده و بآموختن فلسفه رو کرده است. نوشته‌اند که بیست سال تمام دانش آموزی کرده و نخست نزد **کراتس** که از سگواران بود، شاگردی رفته است. پس از چندی، تعلیمات او را کافی ندید و نزد **ستیلپون** مگاری رفت ولی او را نیز ترك كرد و وارد آکادمی اول شد و نزد کسنوکرات فلسفه آموخت و پس از مرگ او، تحصیلات خود را نزد **پولمون** جانشین کسنوکرات دنبال کرد.

زنون در سال ۳۰۰ پیش از میلاد بآموزش فلسفه رو کرد. دبستانی بنیاد گذارد که بمناسبت محل آن در Stoa Poikilê نام دبستان رواقیان معروف شده و تا اواخر قرن اول پیش از میلادمسیح دایر بوده است. گفته شد که در پایان عمر حادثه‌ای برای او پیش آمده و شاید ناقص شده و کم کم بزنده بودن بیعلاقه شده و شاید در سال ۲۶۴ خودکشی کرده است.

دیوژن لائرتی، فهرستی از نوشته های زنون را در دفتر هفتم کتاب خودآورده است: «دربارهٔ زندگانی مطابق با طبیعت»، «دربارهٔ

بکجبر، بصوری روشن و آشکار در ما پدید آورد و فهم سر آنرا تصدیق کند، آنگاه «تصوری فهمیدنی» از آنجبر داریم ومیتوانیم بگوئیم که آنجبر حقیقت دارد

بعقیدهٔ رواقیان، همهٔ تصورات ما، «تصورات فهمیدنی» نیستند و فقط آنگاه که فهم، تصور یکجبر را تصدیق کند، آنگاه تصور ما از آنجبر **فانتاسیا کاتالپتیکه** یعنی «تصور فهمیدنی» است اما فهم همهٔ تصورات را تصدیق نمیکند و سبب فهم به تصور، یکی از سه صورت در است **sunkatathesis** یعنی تصدیق، **ananeusis** یعنی انکار، **epochê** یعنی خودداری از قضاوت در دو حالت اول، یعنی حالت تصدیق و انکار که کم یا بیش همانست که ارسطو «آری گوئی» و «نه گوئی» نامیده است، روان انسان آکتیو یعنی فعال است ودرحالت سوم فقط پذیرنده و متأثر است

با آنکه بنظر میآید که روان، بطور لازم، همهٔ «تصورات فهمیدنی» را تصدیق میکند، ولی نمیتوانگفت که میان اندیشه تصورات و تصدیق روان، رابطهای طبیعی و قانونی، برقرار است زیرا چه بسا که ما تصوری روشن و آشکار از یکجبر داریم ولی شرایط دیگر زندگانی «مانع» (۱) این است که حقیقت آن تصور را تصدیق کنیم چنانکه مثلا اگر تصوری روشن و آشکار از شخص مردهای درعالم خواب یاخیال بما دست دهد بازهم این عقیده که مردگان، زنده نمیشوند «مانع» است که وجود واقعی آن شخص مرده را تصدیق کنیم

زنون در بارهٔ ذات تصور گفته، تصور، همانا نقشی (۲) از

(۱) enstêma (۲) tupôsis

منطق ، فیزیك یا فلسفهٔ طبیعت ، و اخلاق . اینك خلاصهٔ نظریات آنها در هریك از این سه بخش

۱ ـ منطق

اصطلاح **logikê** برای رواقیان، بمعنای بحث دربارهٔ **logoi** یعنی اندیشه ها و گفته ها است و رواقیان ، آنرا شامل دو مبحث **دیالکتیك** و **ریطوریك** میدانسته‌اند . بعضی از آنها ، مبحث تعریفات و بحث در بارهٔ نشانه های حقیقت ، یعنی آنچه را که امروز نظریهٔ شناسائی مینامند ، نیز جزء منطق میشمرده‌اند . برای رواقیان ، دیالکتیك ، هم بمعنای بحث دربارهٔ زبان و دستور زبان بوده‌است وهم بمعنای بحث دربارهٔ آنچه بوسیلهٔ واژه ها بیان میشود ، یعنی تصورات و اندیشه ها . بنیاد نظریهٔ شناسائی آنان ، جستجوی پاسخ این پرسش بوده که نشانهٔ (۱) حقیقت چیست ؟

رواقیان عقیده داشتند که **phantasia kataleptikê** یعنی «تصورفهمندی»، تنها نشانهٔ حقیقت‌است یعنی فقط چیزهائی حقیقت‌دارند که ما از آنها «تصوری فهمندی» داشته باشیم . دربارهٔ این اصطلاح ، بسی بحث شده‌است ولی‌چنانکه **برتسمر** نوشته ، مراد از آن، همانا تصوری‌است که بطور علمی درك شده باشد و بتوان آنرا توضیح داد ؛ بدین معنی که چیزهای خارجی هر کدام ، نقش خود نقشی در روان ما میگذارند و ما در زندگانی روزانهٔ خود بسی تصورات اتفاقی داریم، ولی‌این‌نقش‌ها و این تصورات ، همیشه روشن و آشکار نیستند و آنگاه که تأثیر از

(۱) **kritêrion** یعنی‌وسیله قضاوت ، یعنی‌وسیله تمیز یکچیز ازچیزدیگر . نشانه نیز بهمین معنا است

بعقیدهٔ رواقیان، حقیقت مفهومها ، خواه آنها که بوجود ساخته میشوند یعنی «زبر دریافت» خبرها هستند وخوا آنها که به خبردورزی ساخته میشوند ، فقط دراندیشه است ومفهومها باهیچیك از موضوعات خارجی مطابقت ندارند زیرا فقط خبرهای یك وجود واقعی دارند و مفهومها یعنی کلی‌ها ، فقط دراندیشهٔ ماهستند واز همینجاست که زنون وپیروان او ایده‌های افلاطونی وکاتگوریهای ارسطورا نمیپذیرفتند

رواقیان بجای همهٔ کاتگوریهای ارسطو ، چهارمفهوم میپذیرفتند وآنها را «برترین جنس(۱) » مینامیدند ۱ـ زیر کش یاموضوع (۲) ۲ـ چونی یاکیفیت ۳ ـ چندی یا کمیت ٤ ـ نسبت بگفتهٔ رواقیان هر یك از این«کاتگوریها »در کاتگوری بعدی سرهست، وازاین رو کیفیت، یعنی موضوع کیفی ، یعنی خاصیت ذاتی، کمیت، یعنی موضوع کیفی - کمی ، یعنی چگونگی ، نسبت، یعنی موضوع کیفی ـ کمی ـ نسبی، یعنی این چگونگی

باآنکه بنیاد منطق رواقیان همان **آنالوتیکای** ارسطو است ولی رواقیان مبحث قیاس وبرهان را منحصر بقیاسهای شرطی کرده‌اند ودر اینکارچنان خرمی هستند که گوئی ارسطو، هرگز نبوده است وآنهمه دقت اودرتحلیل مفهومها وتفکیك قیاسها وبرشمردن اقسام آنها،کاری بیهوده بوده است رواقیان حتی اصطلاحات ومفهومهای ارسطو را نیز بکاربرده‌اند ومنطق آنها باتصوری که درقطعات باقیمانده ازآنها بدست ما رسیده، منطق جزئی است وفقط ابزارعلم تجربی است وبناید برای ساده کردن فن منطق بعمل آید است

---

hupokeimenon (۲) ta genikôtata (۱)

حس‌هاست در روان **کلئانتس** ، این نقش را با اثر یك مهر درموم مقایسه کرده است **کروسیپوس** ، تصور را ، **دگرشدن** (۱) **روان** ، تعریف کرده و نسبت آنرا با اثر یك مهر روا نداسته است بعقیدهٔ **کروسیپوس**، تصور ، همانا تأثر روان است و احساس حس‌ها وهمچنین حالات درونی ، کم کم ، روان را که در آغاز خالی بوده با تصورهائی پر میکنند چنانکه گوئی حروفی در لوحهٔ روان نوشته میشود

اما تصورات ما منحصراً از احساس حس‌های حاضر نیست و پس از دورشدن حس‌ها نیز میتوان تصوری از آنها داشت، یعنی آنها را به **یاد**(۲) آورد چندین بار یاد آمدن حس‌های هم نوع ، همانست که تجربه (۳) نامیده میشود واز تکرار تجربهٔ حس‌های هم نوع، «مفهوم(٤)» ها ساخته میشوند مفهومها ، گاهی بخود ساخته میشوند ورواقیان ، اینگونه از مفهومها را، مانند **اپیکور** ، «پیش‌دریافت (٥)»مینامند ' گاهی نیز ، ازراه اندیشیدن منظم ومطابق با روش دربارهٔ یك موضوع، مفهومی ازآن ساخته میشود و اینها ' مفهومهای علمی‌هستند

بعقیدهٔ رواقیان بدانش **logos** یعنی خرد و **nous** یعنی هوش در انسان ، نسبت به تحول انسان است واین تحول از کودکی آغاز میشود و درچهارده‌سالگی بارج میرسد وبه‌خرداست که انسان میتواند ازاحساس حس‌های نزدیك خود، یعنی حس‌های یك سروع کند وبا خرد وورزی ' بحس‌های دور وکلی‌ها نیز پی ببرد و کل جهان نیز ، به خرد وهوش ، ساختنی است

---

(۱) heteroiôsis (۲) mnêmê (۳) empeiria (۴) ennoia
(۵) prolêpsis

ولی در فلسفهٔ او هیولا، مادی و صورت، معنوی است و هیچ یک از آنها جسمانی نیستند و حال آنکه در فلسفهٔ رواقیان هر دو اصل مؤثر و متأثر، جسمانی هستند و تفاوت آنها فقط از نظر ستبری یا کمتری ظرافت «ذات» آنها است

برای رواقیان، کننده و پذیرنده، از یکدیگر جدا نیستند و همیشه باهم اند؛ یعنی رواقیان در مخالفت با نظریهٔ افلاطون در بارهٔ جداگانه بودن ایده‌ها، از ارسطو نیز دور رفتند و گفتند که چیزهای «جزئی»، درونی چیزها هستند و از آنها جدا نیستند و هوش انسانی و حتی هوش خدائی نیز جسمانی است

چنانکه دیوژن لائرتی می‌نویسد: بعقیدهٔ رواقیان «اصل پذیرنده یعنی ماده یا هیولا، جوهری بی‌کیفیت(۱) است ولی اصل مؤثر که خرد است درونی هیولا است و همان خدا است» VII/۱۳۴ ـ بگفتهٔ رواقیان، «آتش ازلی» همانا آتش سازنده (۲) و یا «باد آتشین(۳)» است که در همهٔ جهان نفوذ کرده و بماده، یعنی اصل متأثر شکل داده و آنرا بحرکت درآورده است آب و خاك و هوا و همهٔ چیزها، از آتش ازلی ساخته شده‌اند و دوباره در آن حل میشوند، یعنی بآن برمیگردند

رواقیان نیز، مانند هراکلیت، عقیده دارند که کل جهان در تحول دورانی است و آتش ازلی، در آغاز «سال بزرگ» همه‌چیز را از خود بهستی درمیآورد و در پایان «سال بزرگ» همه‌چیز را در خود حل میکند. آتش ازلی، چون «نیروی» سازنده و آفریننده، اصل و جوهر همهٔ چیزها است، یعنی هر چه هست از آن ساخته شده و هستی یافته است؛ ولی همین آتش، چون

(۱) apoion (۲) pur technikon (۳) pneuma enthermon
که بمعنای «باد گرم درون» است و میتوان مثل باد آتشین ترجمه کرد

۲- فیزیک یا فلسفهٔ طبیعت

رواقیان، هر چیز واقعی را جسمانی میشمردند و از این رو، در فلسفهٔ آنها همهٔ مبحثهائی که در فلسفه‌های پیش از آنها جزء متافیزیک شمرده شده بود، حتی خداشناسی نیز به فیزیک آورده شد، گو آنکه رواقیان بفلسفهٔ طبیعت کمتر توجه داشته‌اند تا باخلاق و منطق

رواقیان در فلسفه طبیعت، پیرو هراکلیت بوده‌اند و جوهر و اصل جهان را آتش و یا از نظر دیگر **logos** می‌دانستند. در فلسفهٔ هراکلیت، **logos** (۱)، «یك» است و این «یك» از یکنظر آتش و از نظر دیگر خرد یا سخن است؛ ولی رواقیان از **logoi spermatikoi** یعنی خردهای «جزئی» سخن گفته‌اند و آنها را تخمهٔ (**sperma** =) همهٔ نیروها شمرده‌اند و بدینسان آنچه را که در فلسفهٔ هراکلیت، «یك» بود، «بسیار» پنداشته‌اند و گفته‌اند که این خردهای «جزئی» همهٔ چیزها را بهستی درآورده‌اند و به آنها شکل معینی داده‌اند، یعنی آنچه را که افلاطون و ارسطو، **ایده‌ها** نامیدند و اصل و علت چیزها میشمردند، مادی و جسمانی کرده‌اند. بعقیدهٔ رواقیان، خردهای «جزئی» که ازلی هستند، نیز جسمانی‌اند ولی بس ظریف‌اند و در همهٔ ماده نفوذ کرده‌اند

رواقیان بجای چهار اصل ارسطوئی یعنی هیولا و صورت و علت فاعلی و علت غائی، فقط دو اصل میپذیرفتند و یکی را کننده (۲) یا مؤثر و دیگری را پذیرنده (۳) یا متأثر میشمردند. درست است که خود ارسطو نیز، از نظر دیگر، چهار اصل را بدو اصل یعنی هیولا و صورت برمیگرداند

---

(۱) نگاه کنید کتاب اول صفحه ۷۲ تا ۷۶ (۲) to poioun
(۳) to paschon

Heimarmenê است. این عامل که کم یا بیش با مفهوم تقدیر و سرنوشت وقسمت، همانند است، برای رواقیان نیروئی است که در کل جهان مؤثر است وقانون ازلی‌است وپیوستگی دقیق زهمبستگی واشیاء بایکدیگر علت وانگیزه است. تقدیر، چیزی که نقطهٔ مقابل خدا باشد نیست بلکه خود خداست، منتها از این نظر که، چون عاملی جاوید، همهٔ چیزها را در یک ارتباط لازم وتغییر ناپذیر بهم پیوند داده است. **ایمارمنه** رواقیان مانند خرد درفلسفه هراکلیت است وهمه کس وهمهٔ چیزها ناگزیرخواه نخواه، با این‌لزوم ازلی‌سازش وازآن تبعیت کنند. **ایمارمنه**، ازنظر دیگرهمانست که پیش اندیشی نامیده میشود و پیش اندیشی، باتقدیر تفاوت ندارد بلکه جنبهٔ خاص ذات آنست. در مفهوم **ایمارمنه**، بیشتر روی‌رابطهٔ اشیاء بایکدیگرعلی تأکید شده ولی درمفهوم پیش‌اندیشی، توجه دانا و نیکخواه خدا درنظرآورده شد است. خدا به‌نیروی پیش‌اندیشی، همه چیزرا به‌بهترین نحو نظم درآورده است و انسان میتواند بااین‌نیروی منطقی وخردمند که‌درهمهٔ جهان‌مؤثر است، بطورنا مشروط اعتماد کند زیرا خدا پدر همه است و نیکخواه است و دوستدارانسان‌است. ازآنجا که خرد درهمهٔ جهان‌مؤثر است اینست که رواقیان بچهٔ طبیعی جهان‌خویش‌اند و« هرچیزرا بجای خویش، نیکو» میدانند و آنچه را که بد نامیده میشود ظاهرا بد میشمرند و میگویند اگر بدرا ازنظردیگر وبطوردقیق‌تر بنگریم حتما نیک‌خواهد بود. ودر این موضوع بحث‌هایی نوشته‌اند که گاهی خنده‌آور نیز هست.

رواقیان برای توضیح بیشتر تقدیر وپیش‌بینی که‌هردو، بعقیدهٔ آنها، همان خداست از گفتهٔ زنون نقل میکنند که « سگی که بعرابه‌ای بسته

نیروی سوزنده و نابودکننده ، خراب کنندهٔ همهٔ چیزها است و آنها را درخود حل میکند

دیوژن لائرتی مینویسد «بگفتهٔ رواقیان، خدا، زنده وجاوید و خردمند وهوشمند ، یعنی کامل‌است ودرنیک‌بختی سرمست و بدی‌را باو راه نیست و کار او اینست که جهان را وهر چه را که در آن است با پیش‌اندیشی‌اداره کند . خدا بهیچ روانسانی‌شکل نیست بلکه‌صانع (۱) جهان است و پدر همه چیز است ؛ و از اینکه نامهای بسیار باو داده‌اند از اینجا ست که توانائیهای بسیار دارد وهر یك از نامهای اونشانه یکی‌از این توانائیهااست . جوهرخدا بعقیدهٔ زنون همانا کل‌جهان وآسمان است وکروسیپوس نیزدر کتاب‌خود «در بارهٔ خدا» بهمین‌عقیده است » VII ۱۴۷تا۱۴۸

بگفتهٔ رواقیان، « **فوسیس** (۲) هم‌بمعنای نگاهدارنده و« با هم دارندهٔ (۳)» همهٔ جهان‌است وهم‌بمعنای علت هستی درآمدن چیزهای زمینی است و نیروئی (٤) است که بخود حرکت میکند وهمهٔ چیزها زادگان‌آنند و از اینرو چیزهای «جزئی» که رواقیان « جثه‌های خرد » مینامند ، درزمان معین‌هستی یافته‌اند ودرزمان معین درآتش ازلی‌محو میشوند»دیوژن لائرتیVII/۱٤۸ ــ بعقیدهٔ زنون رواقی، زمان، همانا فاصله (۵) میان دوحرکت‌مطلق است و**کروسیپوس** ، زمان را فاصلهٔ حرکت‌جهان میشناساند ومیگوید بی‌آغاز و بی‌پایان‌است

بعقیدهٔ رواقیان ، حرکت جهان و تناسب چیزها ناشی

(۱) dêmiourgos (۲) phusis که این همان طبیعت است
(۳) sunechousan (۴) hexis که بمعنای «داشته» و با ملکه است در مقابل عدم (۵) diastêma

است و بعقیدهٔ آنها روان انسان، بحسی و باتر اوسی ازدان خداست و همسته وابسته بان دان است، وهمچنانکه گرما از آتش برمیخیزد روان نیز باد گرمی است که از آتش ازلی میآید و به تن انسان شکل می بخشد و آنرا نگاهداری میکند. روان، پس ازمردن تن نیز باقی میماند ولی جاوید نیست بلکه فقط تاپایان « سال بزرگ » دوام دارد و گاه سوخته شدن جهان در آتش ازلی محو میشود ، یعنی باصل خود بر میگردد بعقیدهٔ **کلئانتس** همهٔ روانها جاویدند ولی **کروسیپوس** فقط روان مرد دانا را تا پایان «سال بزرگ» باقی میداند

بعقیدهٔ رواقیان ، روان انسان ، با آنکه یک است و کل است ولی دارای هشت بخش است ، پنج حس ، توانائی سخن گفتن ، توانائی تولید، ونیروی فرمان دهنده (۱) جای این نیرو درقلب است وتصورات وتمایلات وخرد از او زاید

رواقیان چهارقسم چیز طبیعی میشمرند ۱- چیزهای بیجان ازکانی که در آنها نیز درجهٔ هستی‌اند و اصل هستی آنها فقط خاصیت باهم نگاهدارنده است و بااین اصل است که اجزاء آنها باهم‌اند و پراکنده نمیشوند ۲ - گیاهان که اصل هستی آنها طبیعت است که باهم نگاهدارنده و حرکت دهنده‌است ، ۳ چیزهائی که دارای روان‌اند یعنی زنده‌اند وروان ، دراین معنا ، علاوه برباهم نگاهداشتن وحرکت ارادی ، شامل توانائی تصور و همچنین تلاش و کوشش (۲) نیز هست ٤- انسان که همهٔ توانائیهای سه‌قسم پیش‌را داراست و علاوه بر آن خرد (۳) نیز دارد

---

(۱) to hegemonikon یعنی ادار کننده و سلط دارنده که رو بهم همان فرمان دهنده است (۲) hormê (۳) logos

شده ، اگر آزادانه همراه اراده بود، هدایت میشود و اگر نخواهد بود، کشیده میشود (۱) » در این مثل ، خدا اراده ران، جهان، اراده وراء **انمارمنه** است و آنکه این اراده در این راه وسوی این مقصد حرکت میکند، نیک اندیشی است

رواقیان، نیک اندیشی را با نیت نیکی مربوط میدانند و میگفتند که خدا از آینده جهان باخبر است زیرا جهان سازمانی قانونی و منظم است و خدا که خود سازنده این نظم و قانون است از پیش میداند که هر نقطه از جهان، در آینده چگونه خواهد بود و خدا، نوع ارتباط پیشامدهای جهان را از پیش میداند و آنرا معین میکند . **کلئانتس** ، در سرودی که برای **زئوس** ساخته، اورا هادی و ناظم جهان نامیده است

« زئوس ! تو که دهندهٔ همهٔ چیزها و روشن کنندهٔ تاریکترین تاریکیها هستی ،

نوع انسان را از کج اندیشی نجات ده ،
و کج اندیشی را از جان او بیرون کن ،
تا بدانائی پی‌برد ، همان دانائی
که بیاری آن، توجهان را هدایت میکنی ،
تا اینکه ما انسانها این افتخار را که بما داده‌ای
با احترامی سپاس‌آمیز، تلافی کنیم » (۲)

مبحث روانشناسی رواقیان جزء فلسفهٔ طبیعت، یعنی فیزیک

---

(۱) St vet fr volentem ,fata ducunt, nolentem trahunt

(۲) I ۳۱۲ آورده شد از کتاب «رواقیان» Barth – Goedeckemeyer
چاپ شتوتگارت ۱۹۴۶ صفحهٔ ۴۱ (۲) ۵۳۷ st vet fr I

خیرهامان مردم، خویشتن‌داری، همان دانائی در تلاش و کوشش برای نگاهداشت خویشتن، و جرئت، همان دانائی در برخورد و روبرو شدن با خطرهاست. بعضی از رواقیان، هنر را از دست نرفتنی میدانند و به‌پیروی **سگواران** میگویند کسی که یکبار هنر را آموخت، همیشه آن را داراست. اما **کروسیپوس** که «دومین» بنیادگزار فلسفه رواقیان است هنر را همیشگی نمیداند و میگوید که مستی و مالیخولیا، برباد دهندهٔ فضیلت‌اند.

رواقیان، بپیروی از سقراط، هدف زندگانی را نیکبختی میدانند و شرط کافی رسیدن به نیکبختی را همانا هنرداشتن، میشمرند. تفاوت عمدهٔ آنها با سقراط و افلاطون و ارسطو اینست که رواقیان میگویند انسان باید از میان سه‌قسم زندگانی یعنی نظری (۱) عملی (۲)، و خردمندانه (۳)، قسم سوم را برگزیند زیرا طبیعت، برای نظاره و کردار، مرد خردمند را بوجود آورده است (٤). مرد خردمند، همان «مرد دانا» است (٥) که ایدآل رواقیان است و بعقیدهٔ آنها نیکبختی و کمال‌درهستی «مرد دانا» یگانه شده‌اند و «دانا» حتی از زئوس نیز چیزی کم ندارد.

اما انسان نمیتواند باین مقام برسد و «مرد دانا» چنانکه گفته‌شد، ایدآل انسان است، زیرا بدی و بی‌هنری درهمهٔ مردم هست وهمهٔ مردم نمیتوانند بکمال اخلاقی برسند وفقط میتوانند بارفتار خردمندانه به‌نیکی

(۱) theôrêtikon (۲) praktikon (۳) logikon دراینجا بمعنای منطقی نیست (۴) دیوژن لائرتی ۱۳ VII (۵) sophos واژ مرد که در ترجمه بکاررفته بمعنای انسان بطورکلی است

۳ـ اخلاق

بعقیدهٔ رواقیان ، همهٔ تلاش و کوشش موجودات زنده برای نگاهداشت خویشتن است و« برای هر موجود زنده ، عزیزترین چیز ، همانا ساختمان وجود اوست » (۱)موفقیت در این نگاهداشت، همراه با احساس خوشی است و از این رو ، خوشی هدف زندگانی نیست بلکه حالتی است که بخودی خود همراه « زندگانی هم آهنگ با طبیعت(۲) »است اما از آنجا که خرد برترین رکن هستی انسان است ، از این رو که از میان همهٔ چیزها که با طبیعت ما هم آهنگ اند ، آنچه با خرد هم آهنگ است برترین است، و به خرد است که ما قوانین کلی و حتی نظم کلی جهان را تشخیص میدهیم رفتار طبق اصول خرد ، همان فضیلت یعنی هنر اخلاقی است و دارای ارزش، برترین نیک است «رواقیان میگویند میان هنر و عیب حد وسط یافت نمیشود و انسان یا دادگر است و یا نه دادگر و دادگری درجات و مراتب ندارد » (۳)

رواقیان نیز ، مانند سقراط و افلاطون، چهار هنر یعنی دانائی، خویشتن داری، جرئت ، و دادگری را، هنرهای اصلی میشمرند ولی سه هنر آخری یعنی خویشتن داری و جرئت و دادگری را بهنر اول یعنی دانائی(٤) برمیگردانند و عقیده دارند که دادگری ، همان دانائی در بخش کردن

---

(۱) دیوگن لائرتی VII ۸۵ از گفته کروسیپوس

(۲) homologoumenos tê phusei zên ترجمهٔ دقیق این گفته «زندگانی همسخن با طبیعت» است و معنای آن اینست که زندگانی باید طوری باشد که سخن یا تعریف طبیعت دربارهٔ آن درست درآید از آنجا که «همسخن» این معنا در فارسی مانوس نیست هماهنگ نوشته شد

(۳) دیوگن لائرتی VII ۱۶۷

(۴) مفهوم دانائی برای رواقیان phronêsis است نه sophia برای توضیح معنای فرونسیس نگاه کنید صفحهٔ ۲۰۱_۲۰۲

apathia یعنی بی‌تأثری‌ساسهٔ مرد داناست

بعقیدهٔ رواقیان، **eupatheia** سهاحالت روان است که با خرد هم‌آهنگ‌است و این‌حالت بصورتهای شادی، احتیاط، وخواهندگی که مقابل‌خوشی وبیم وطلب‌هستند، نمایان‌میشود اما اندوه هیچگونه مقابل ندارد و زیان‌خردمند نمیتواند بهیچ صورت، اندوهگین‌باشد -
دیوژن‌لائرتی ۱۲ تا ۱۱/ **VII**

ازآنجا که غریزهٔ نخستین برای انسان، بعقیدهٔ‌رواقیان،همانا نگاهداشت خویشتن است، اینست که‌رواقیان همهٔ‌اخلاق اجتماعی را ازخویشتن‌دوستی مشتق‌میکنند ومیگویند، غریزهٔ‌داشتن همهٔ کسانی که رابطهٔ‌طبیعی باماداریند، مثلا پدرومادر وزن وفرزند، وخویشاوندان و دوستان وهم‌میهنان، وهمهٔ انسانها، ازخویشتن دوستی است وطبیعهٔ اخلاقی انسان اینست که این حس خویشتن‌دوستی را درخود پرورش دهد تااینکه بتواند همهٔ‌انسان‌هارا دوست بدارد

ازنظر آئین کشورداری وسیاست رواقیان‌توجهی به «شهر» بمعنای‌یونانی، آن‌نداریند وهمهٔ جهان‌را «شهر» مینامند و«مرد دانا» بارئوس‌را پادشاه این «شهر» میشمرند




گرایند و ارزندی دور شوند رفتار kata logon یعنی رفتار براهنمائی خرد، رو ارساسته و وظیفه (۱) انسان است وظیفهٔ انجام شده یعنی رفتاری که طبق اصول خرد صورت گرفته، همان هنر اخلاقی است و رفتار نیك نشانهٔ هنرداشتن است

بعقیدهٔ رواقیان همهٔ کارها و کردارها adiaphoros یعنی بی فصل، یعنی بی تفاوت، یعنی یکسان هستند وفقط آنگاه که با خرد هم آهنگ شوند نیك خواهند بود و اگر چنین نباشند، بدهستند. حتی زندگانی نیز، بخودی خود، نیك یا بد نیست بلکه یکسان است و زندگانی، اگر باخرد هم آهنك نباشد، بد است و از همینجاست که رواقیان خودکشی را نیز روا میشمردند زیرا تنها راه رهائی از زندگانی دور از خرد، مرگ است

بگفتهٔ رواقیان، تنها شرط زندگانی هماهنگ باخرد، همانا غلبه بر تأثرات (۲) است و چون رواقی، تأثر را حرکت نه ـ طبیعی روان یعنی «ناهماهنگ باخرد» (۳) میشمارد و آنرا نشانه «تمایلات شوریدانه» (٤) میشمرد شدیدترین تمایلات، بعقیدهٔ رواقیان، همانا خوشی، طلب، اندوه، وبیم است خوشی واندوه، ازتأثرات واقع وحاضر اند وطلب وبیم، بسوی آینده معطوف اند؛ اندوه وبیم را معمولا ونغلط، بدشمرده اند وخوشی وطلب را خوب، و حال آنکه اینها بخودی خود، خوب یا بد نیستند و فقط وانگهی که هیچیك ازتأثرات شدید، طبیعی نیستند وهمهٔ آنها برای زندگانی هم آهنگ باخرد، ناسودمنداند و

---

(۱) kathêkô (۱) pathê بمعنای تأثرات شرهست (۳) alogon
(۴) hormê pleonazousa

اع ار ، همهٔ حبرها را «بی‌بفاوب» (۱) مسمردبد ومیگفبد مرد دابا سابد «آرامس‌روان» (۲) خودرا بافصاوب درباره حبرها، حواه ازبطر حقیقت وحواه ازبطر ارزش آبها، برهم زبد «آرامس‌روان» ، حیانکه بیروان بوروں سلیع میکرده‌اید همان بیست که اسکوریان یکی از خوسبها مبداسته‌اند، (۳) بلکه‌مراد آبهاازاین‌حالت، خالی‌بودن‌روان ازهر گوبه قضاوب بوده اسب

هگل‌مینویسد «من‌میحواهم سرح‌فلسفهٔ سك‌را بافلسفه‌آکادمی دوم‌مربوط کنم کارفلسفهٔ سك، برداستن دوقسم‌دگمابیسم (یعنی‌فلسفهٔ اسکور و رواقیان) اسب که‌هردو یك طرفه‌اید، ولی این‌کار، منفی‌است یعنی فقط برداستن است و منفی می‌ماید و نمی‌داند حگونه به حقیقت مثبت سردارد» (٤)

باپیروی ازاین اندیشهٔ هگل، وبرای‌توضیح بیستر تفاوت‌فلسفهٔ سك بوروں و پیروان او بافلسفهٔ‌آکادمی‌دوم ، در اینجا سرسرح کوتاه جهان‌بگری آرکسیلائوس، بنیادگزار آکادمی دوم، آورده میسود

آرکسیلائوس (٥)درسال ۳۱۵ یا ۳۱٤ درسهر **پیتانه** ازسهرهای **ائولی**زائیده سده ودرسال ۲٤۱ یا ۲٤ مرده‌اسب گفته سده که‌همزمان **تئوفراست** ،جانسین‌ارسطو، وهمچنین اسکور وبوروں بوده‌و باهمه‌آبها آسنابوده اسب، نخسب‌سا گردی تئوفراسب رفته، سپس وارد آکادمی اول‌سده وبزد **کرانتور**، **بولمون**، **و کراتس**، سا گردان سوسیبوس و کسنوکرات ، تحصیل کرده اسب درسال ۲٦۸، یعنی پس از مرگ

---

(۱) adiaphoros (۲) ataraxia (۳) نگاه کنید به صفحه ۲۶۸ـ ۲۶۹

(۴) هگل ۱۸/۵۱۴ (۵) Arkesilaos

ی- پورون و فلسفهٔ شکاکان

از زندگانی پورون (۱) از مردم الیس، خبری نمیدانیم. شاید در ۳۶ زائیده شده و در ۲۷ مرده باشد؛ در هر صورت همزمان با اسکندر مقدونی بوده و شاید همراه لشگریان او بهند رفته باشد.

گفته شده که از دموکریتیان بوده ولی گذشته از تعلیمات دموکریت، باعقاید سوفسطائیها و همچنین نظریه‌های دبستان کورنه (۲) آشنا بوده است.

چنانکه دیوژن لائرس مینویسد (۳) «نوشته‌ای از **پورون** در دست نیست» و آنچه از گفتهٔ او آورده میشود از نوشته‌های شاگردان اوست که گفته‌های او را نقل کرده‌اند.

پورون میگفت، چیزها، برای ما، «نافهمیدنی» (۴) هستند و ما نمیتوانیم دربارهٔ آنها شناسائی داشته باشیم؛ و دربارهٔ هر قضاوت و حتی قضاوتهای مناقض یکدیگر، «همتوانی دلیل» (۵) در کار است. بگفتهٔ پورون هیچ چیز، در حقیقت، زیبا یا زشت، عادلانه یا دور از عدل، نیست و قضاوتهای ما بر بنیاد قوانین و رسوم انسانی گزارده شده‌اند و از این رو نمیتوانند حقیقی باشند، پس باید از هرگونه قضاوت، خودداری کرد **ouden mallon** یعنی نه این و نه آن

پیروان **پورون** نه تنها از قضاوت دربارهٔ حقیقت چیزها خودداری میکردند، بلکه قضاوت دربارهٔ ارزشها را سزاوار درست نمیدانستند و بهمین

---

(۱) Purrôn که اروپائیان Pyrrhon مینویسند و پیرو لفظ میکنند
(۲) نگاه کنید بصفحه ۲۱۸ (۳) IX ۱ ۲ (۴) akatalêpta
(۵) isostheneia tôn logôn

دارد، خودداری کند اما از آنجا که برای آکادمی دوم سرهدف زندگانی انسان، همانا سکنجی است وبدون کردار نمی توان بابن هدف رسید، و انجام کردار نیز نه بدانست بن دلیل درستی تصورات یعنی تصدیق اصول است، این است که «خودداری از قضاوت دربارهٔ تصورات باستی با محتمل دانستن (۱) درستی بنیادهای آنها همراه باشد» (۲) ارکسیلائوس میگفت که هرچیز که اصول آن محتمل داسته شود، eulogon یعنی «دارای دلیل خوب» است و این چگونگی می‌تواند راهنمای کردار انسانی باشد بعقیدهٔ آرکسیلائوس فهم وخرد انسان را به سکنجی راهنمائی میکنند و رفتار از روی فهم، رو ا ر سانسته است و «هرکس باعتبار چیزهائی که eulogon (یعنی نیک نهاد یعنی دارای دلیل کافی) هستند، بکردار بردارد، سکنجت خواهد بود» (۳)



---

(۱) pithanotês (۲) هگل ۱۸/۵۲۶ (۳) ۱۸/۵۲۷

کراتس، جانشین کسنوکراتس، بریاست آکادمی برگزیده شد ولی روش آکادمی اول را که در آن زمان پیشین جزمی شده بود پذیرفت و آنرا تغییرداد و بهمین علت است که او را بنیادگزار آکادمی دوم نامیده‌اند

آرکسیلائوس، از این اصل افلاطونی که جهان نمودها فقط حس شدنی است ولی شناختنی نیست، نتیجه میگرفت که «مرد دانا باید از قضاوت دربارهٔ چگونگی چیزها وکارهای جهان، خودداری کند» (۱) رواقیان، «تصور فهمیدنی» را نشانهٔ حقیقت میشمردند ولی آرکسیلائوس میگفت که این «تصور»، برای خود رواقیان نیز دلیل حقیقت است و نه نشانهٔ حقیقت، و دانستن، فقط دانستن دلیلها است، و نه دانستن «تصورهای فهمیدنی» و از این رو مرد دانا باید از تصدیق حقیقت تصورات خود، خواه فهمیدنی یعنی روشن و ممتاز باشد خواه تاریک و مبهم، خودداری کند و فقط دلیل درستی تصورات را میتوان تصدیق کرد و دانستن، یعنی تصدیق اصول بنیادی

چنانکه در همین توضیح پیداست آرکسیلائوس، روش شك و «خودداری از قضاوت» (۲) را فقط دربارهٔ عقاید جزمی یعنی دربارهٔ آنچه افلاطون، پندار نامیده بود بکارمیبستد

بعقیدهٔ آرکسیلائوس «بدون تعیین چیزها چون حقیقت وخطا و بدون اینکه چیزیرا درست وچیزی دیگر را نادرست بدانیم، کردار ناممکن خواهد بود »(۳) و از این رو روش شك، فقط برای اینست که هر کس بتواند «بحسب این اندیشهٔ خود را درست ترین اندیشه پندارد» و برای اینست که انسان از قضاوت دربارهٔ چیزهائی که فقط تصوری از آنها

(۱) دیوژن لائرتی IV/۳۲ (۲) epechein (۳) سکستوس امپریکوس «برضد ریاضی دانها» VII/۱۵۸ ــ آورده شده از هگل ۱۸/۴۲۶

از دوست ارجمندم عیسی بهزادی سپاسگزارم که با تأمین بخشی از وسایل آسایش من، آرامش مرا تأمین کرد و مرا به کار و کوشش واداشت.

از دوست ارجمندم اسماعیل خوئی سپاسگزارم که با از فروماندگی من ناخرسند، نوشت «از تو میخواهم که وظیفهٔ خود را انجام دهی و بهانه نیاوری کتاب تاریخ فلسفه باید نوشته شود»

از دوستان ارجمندم مهندس علی حبیب، سهند بهرام آذرپانا، مهندس هوشنگ فاضل، دکتر مهندس عباس بهادری، و دوست و برادر عزیزم دکتر احمد هومن تا پایان عمر سپاسگزار خواهم بود که هیچگاه از محبت و کمک و راهنمائی دریغ نکرده‌اند و نخواهند کرد و اگر توجه این دوستان، شامل حال من نمی‌بود، هیچگاه به انجام وظایف خود موفق نمی‌شدم.

از دوستان ارجمندم مهندس ح. خمسی، دکتر رم وجهر سلیمی، دکتر امیر حسین آریانپور، مهندس ابوالقاسم وفاداریان، مهندس صباغ موحدی، مهندس عیسی تاج‌بخش، و مهندس علیرضا امیرسلیمانی، سپاسگزارم که هر یک، بخشی از وسایل لازم برای تهیهٔ این کتاب را فراهم کردند و مرا در انجام وظیفهٔ خود یاری کردند.

از دوستان عزیز و ارجمندم میرعبدالحسین نقیب‌زاده و صمد موحد سپاسگزارم که در تهیه این کتاب با من همکاری کردند و زحمت تنظیم فهرست مفهومها و نامها را بعهده گرفتند.

از آقای علی‌اکبر حصیف، مدیر محترم چاپخانهٔ فردوسی که از راه محبت و مهربانی، کار چاپ این کتاب را آسان کرده و همچنین از آقای محمود وزیری، صفحه‌بند چاپخانه که با دقت در تصحیح و تنظیم کتاب همکاری کرده است، تشکر میکنم.

سپاسگزاری

دیروز، یک مسن از هراس و ویرژیل و پروپرس و چندین شاعر و نویسندهٔ دیگر حمایت میکرد و همه را تشویق مینمود. امروز، دهها مسن برای تشویق کسی که بخواهد وظیفهٔ خودرا انجام دهد کافی نیست. دشواریهای زندگانی امروز، نه به **کوینتوس فلاکوس** فرصت میدهد که هراس شود و نه به **پوبلیوس مارو** که ویرژیل باشد.

کاری که ما انجام آنرا بعهده گرفته‌ایم یکی از ساده‌ترین کارها است و سالهاست که در کشورهای دیگر، حتی آنهائیکه بگمان ما از ما بی‌فرهنگ‌تر اند انجام شده‌است و آن، نه نبوغ میخواهد و نه خرق عاده، یک حس وظیفه شناسی فقط، کافی است که انسانرا در این کار موفق کند.

با این همه از بدی بخت و یا از ناسازگاری روزگار، ما در زمانی زندگانی میکنیم که برای انجام وظیفه نیازمند تشویق و کمک هستیم و اگر دوست پروری برجاست دیگر خصلتهای ملی ما از میان رفته بود حتی این کار کوچک یعنی نوشتن تاریخ فلسفه نیز از عهدهٔ ما بر نمیامد. خوشبختانه هنوز نیز دوستی معنا دارد و نشانهٔ آن همین کمک و راهنمائی و تشویقی است که دوستان ما کرده‌اند و میکنند و خواهند کرد و تنها کاری که در مقابل این همه بزرگواری و مهربانی دوستان، از ما ساخته است، سپاسگزاری است.

نخست از دوست ارجمندم دکتر اسفندیار یگانگی سپاسگزارم و امیدوارم این کتابرا که چون نمونه‌ای از سپاسگزاری باو تقدیم کرده‌ام بپذیرد.

فهرست نامها

«الف»

آ س کسور داری آ ی‌هـا (وسه ارسطو) ۱۶۹

ای ومس ۳۶،۴۵

اکراب ۲۶

اامسو داس ۲۴۵

اکور ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۵۹تا ۲۷۱، ۲۷۶، ۲۸۹

اکامگالا (وسه‌ارسطو) ۱۶۹

اکا کوماکا(» »)۱۶۹، ۱۷

اکا اودا (» »)۱۶۹

آکا ۲۴۱

آ ار وس ۳ ۱، ۴ ۱، ۵ ۱، ۶ ۱، ۱ ۸ ۱

آ ارز ون رواقی ۲۷۲،۲۷۳

آر سـ وکلس ۲۲

آرکاس ۳۲

ارسـ مدس ۳۲

آرس (ساره) ۴۱

ار اس ۴ ۱، ۵ ۱، ۶ ۱، ۸ ۱، ۱

ارسطو و ـارح حول زندگانی او (وسه گر) ۹ ۱، ۲

ارسطو سـ رصفحه‌ها

ارگاس (وسه‌ارسطو) ۱۱۹،۱۴۲

ارمس ۴۱

ارا وسس ۳۲

آرکسلاوس ۲۸۹ تا ۲۹۱

ار ربا ۲۶

آر سون ۲۲

آر سسوس ۶،۸،۱۹، ۲،۲۵۹

اردسیردوم هحامنسی ۵،۲۴۳

اساداں ودسی(حسا) ۵،۵۱،۵۲،۵۸، ۶،۱۶۱

آسوس ۴ ۱، ۵ ۱، ۶ ۱، ۸ ۱، ۶،۱۱

اسکندرمقدو ی ۱۶،۴ ۱، ۸ ۱، ۹ ۱، ۱ ۲۳۹،۲۴۶، ۲۵،۲۵۸،۲۸۸

اسکـ س ۳۲

آسوری ۶۶

آسوکه ۶۴

افلاطون سـ رصفحه‌ها

افلاطو ان ۳۵

آفرود ـ ۴۱

افل دس ۲۹،۳۱،۳۲،۳۴،۱۸۸،

آکادی(دسان) ۲،۲۲،۲۳،۲۴،۲۶، ۲۸،۳۵،۴۵،۲۸۹، ۲۹،۲۹۱

الاماها ۶

الس (دسان) ۸

الممک ۱۱۸

الکـ ادس ۱۲

آلکسسوس ۷

المـ ۵

الـس ۶،۲۸۸

السسی (دور) ۲۳۸،۲۳۹

داروس ۱۱۲،۲۵۸
سسراوس ۲٤۱،۲٤۹

«ب»

وا وس(وسه افلاطون) ۱٤ ۱۵
۱٤۲ ۱۱۲
ا وس (ب) ۲۳ ۲۷ ۲۸ ۲۹
۱۱۲ ۳۲ ۳
اری ۳۵
ب ٥
سای‌ها ۲٤۵
رکو ۱٤۵
راکه ۹ ۳ ۱ ۸ ۱ ۱
علماب وسه افلاطون ۲۱،۹۹
مسون ۱۱٦
ودو روس ۲۷ ۲۹ ۱۱۲
و کا (وسه ارسطو) ۱۳۸ ۱۳۹
۱۷۷
وکودند (= وسدد) ٥ ۲۵۲
ومراسوس ۱۸۳ ۱۹۸ ۲۸۹
بر(سار) ٤۱
ماوس (وسه افلاطون) ۳۹،۱۱۷

«ح»

حوسامی(بوسه ارسطو) ۱۵۷
حما (=حا ا) ٤۹ ۱ ٦۳ ۸۳ ۹۵

«چ»

چاروا که ٤۹ ٦۱ ٦۲ ۷۱ ۸۳
چحرو ۳ ۲ ۳

«ح»

حافظ ۲۳۷

«ح»

حسابارسا ۲٤۲

«د»

دار دا ل ٥ ۱
دار وس دوم ٥
در ار روروس ادر ار سامهسا
(وسه آ ی س ن) ۱۳
در ار آسمان (وسه ارسطو) ۱۵۷
در ار داس وار ان رمس (وسه
ارسطو) ۱۵۹
در ار حس‌های حموا ات (وسه
ارسطو) ۱٦٤
در ار حرکت وا ات(وسه‌ارسطو)
۱٦٤
در ار علم سعر(وسه ارسطو)۱۷٤
۱۷۸
در ار روان (وسه ارسطو) ۱٦٤
۲۳۲
در ار را د سدن حموانات (وسه
ارسطو) ۱٦٤
در ار حموا ات (وسه ارسطو)
۱۵۷
در ار فلسفه (وسه ارسطو)۱۱۷
در و بر ن ۲۳۹
دفاع سقراط(وسه افلاطون) ۲۷۲
دفاع سقراط (وسه کسنوفون) ٤
دمرآ ن ٤٦ ٤۷ ۹۵
دکارب ۳۳
دموکرت ۳۵،۳٦ ۱۵۳ ۱٦،
۱٦۵ ۲۱۲ ۲٦ ۲٦٤ ۲٦۵ ۲۸۸
دمسس ٤ ۱ ۹۱ ۱ ۲۵

امـدکلس ۱۱۳، ۱۵۳، ۱٦، ۱٦۲،
۱٦٥، ۲۱۲، ۲٦٥
آ ا اس س (وسه کسدوون) ٥
آ ندرو ل ۱٤۱، ۱٤۲، ۱٤۳، ۱۹۸،
۲
ا اکسـمن ۱٥۳
ا اکسـماندر ۲۱۲
ا اکساگور ۱٥۳، ۱٦، ۱٦٥، ۲۱۲
آنالو کا (وسه‌ارسطو) ۱۳، ۱۳۷
۱۷۷، ۱۸۳، ۱۸٦، ۱۹٥، ۲۷۷، ۱۷٤،
۱۷٥
آ ی‌سن ٦، ۸، ۱٦، ۲٥۲، ۲٥۹
اوکلـدس‌مگاری ٦
اودکسوس ۲۷، ۳۲، ۳۳، ۳٤، ۳٥،
۱۱۲، ۱۱۳، ۲۲۸، ۲۳۳
او ا سدهای کهن ٦۳، ۹۸
اودموس (وسه‌ارسطو) ۱۱٦
او دم (وسه‌افلاطون) ۱۱٦
اودموس (ساگردارسطو) ۱۷، ۱۸۳
اوفرو وس ۲۷
او ودموس ۱٤
اور ر ۲٦۱
او ولـدس ۷
ا ا ا ۳۲
ا سوکراس ۲٥

«ب»

ا رون لرد ۲٤٦
ر ی ۱۱۷
ررسی ارج ـدا سـه او ر ل ارسطو
(وسه‌دیگر) ۲
ر ی ۸ ۱
طلموس ۳۲
گودر ا ۹٥
پهرام (سـار) ٤۱
ودا ۱، ٤۷، ٤۹، ٥، ٦۳، ٦٤، ۷۱، ۸۳،
۹٤، ۹٥

«پ»

ار د ٦، ۱٥۳
ار د (وسه افلاطون) ۳٤، ۱۱۲،
۱٤۱
ان آ ا ا (حسن) ۲ ۲
ا ی ی ٦٥
حلی ٦٥
رس ـ ۱٥، ۱٦، ۲۷٤
رو اگوراس ۱۸، ٥۷، ۱٤٤
بروکلوس ۲۸، ۳۲
ر کاس ۲٤۲، ۲٤۳
ری‌ارم اس (وسه ارسطو) ۱۲۷،
۱۷۸، ۱۷۹
ر کر سی (ر ان) ٥
رو کسـوس ۳ ۱
رو ر ـکوس (وسه‌ارسطو) ۱۱٦
لو و ر ۲٤۱
بلا (ا حب معدو ه) ۸ ۱
و اس ٥ ۱
ولـه ا (وسه افلاطون) ۱۱۲، ۱۸۷،
۱۸۸، ۲٥٦
و ملـ ۱۱۸
وسـدون (معـد) ۷ ۱
ول کا (وسه ارسطو) ۱٦۹، ۱۷۲
ودون ٥۸، ۲۳۸، ۲۸۸، ۲۸۹
بروان ارا به رر ک ٤۹
بروان ارا ه کوچک ٤۹

سمس و ری (وسه مولوی) ۱۷

سوس ۶ ۱

«ص»

صلح ادسا اصلح آ الکنداس ۲۴۴

«ط»

طالس ۱۴۳،۱۵۳

«ف»

فدون ۶،۸

فدون (وسه افلاطون) ۱۱۲،۱۱۶

فدر (« «) ۳۳،۱۱۱

فردوسی ۱

فروگا (=فرهه) ۵ ۱

فاعورساں ۲۲،۲۸،۳۲،۳۵،۳۸،
۱۵۳،۱۵۴،۱۵۵،۱۶۵
۱۹۶،۲۲۸

و اعوون ۲۸،۲۹

فلب (وسه افلاطون) ۳۵، ۱۱۲،
۱۱۳

فلسفه معدوی ۴ ۱، ۶ ۱، ۷ ۱،
۸ ۱،۲۴۵

فلمب او وسی ۲۷،۳۶، ۴۵

فرلب (وسه ارسطو) ۱۵۸

«ك»

کاس مالی (کساب) ۴۷

کالکس ۵ ۱

کاته گوریا (وسه ارسطو) ۱۲،
۱۴۲، ۱۶،۱۷۸،۱۸۱،۶ ۲

کالسوس ۲۲۸،۲۳۳

کاب ۸۶،۵ ۲

کاں حا ۵

کاللوریا ۷ ۱

کالکدون ۸ ۱

کدله ۶۴،۶۵،۶۶

کرب ۳۹

کرال ۱۵۴،۱۷۹، ۱۸

کرو ا (حل) ۲۴۶

کراس ۲۸۹، ۲۹

کرس ۲۷

کرداس ۱۲

کروسوس ۲۷۶، ۲۸،۲۸۳،۲۸۵

کروس (سار) ۴۱

کسوفون ۴،۵،۱۲،۲۴۵

کسوکراب ۲۷،۱۹۹، ۸ ۱،۱۳،۱۱،
۲۶،۲۷۳، ۲۹

کلماس ۳۶،۳۷

کلسس ۲۴۹

کلاسس ۲۷۶،۲۸۲،۲۸۳

کمادا ۶۴

کسدوس ۳۲

کوروس ورلب ۵،۹،۲۵۷

کوروس (سرداروس دوم) ۵،۲۴۳،
۲۴۴

کوروادما (وسه کسوفون) ۵

کوده (دسان) ۱۸، ۲۳۸، ۲۵۹،
۲۸۸

کوان (سار) ۴۱

«گ»

گرگاس ۹،۱۳،۵۹

گفگوهای سقراطی ۱۱۱

گوبه ۲۱

گوبمه ۶۴، ۸

دولت‌هخامنشی ۵ ۱ ۶ ۱
دور های زندگانی ارسطو ۱۱۶
دولت لاکدمونها (وسه کسدومون) ۵
دولت آتنیها (وسه کدومون)۵
دوزن لاسری ۶ ۸ ۱۳ ۱۷
۱۸، ۲ ۳۲،۳۵ ۱ ۲ ۱ ۵ ۱
۱۹۹ ۲۶ ۲۶۱ ۲۸ ۲۸۷،۲۸۸
دون (دووسوس) ۲۵ ۲۵۳
دوما ۱۱۱
دوزن سوی ۱۶ ۱۷

«ر»

راس ـ دوند ۱۴۳ ۱۵۷ ۱۵۸ ۲
روزنکا (وسه ارسطو) ۱۷۴
رواقیان ۱۶ ۲۳۹ ۲۵۹ ۲۷۲ ۲۸۷، ۲۸۹

«ز»

زرست ۳۳،۳٤ ۱۱۷
زون الالی ۷ ۳۶
زنون رواقی ۲۳۸ ۲۷۲،۲۷۳ ۲۷۵ ۲۸ ۲۸۱ ۲۸۶
زیوس ٤۱ ۱۱۷ ۲۸۲

«ژ»

روسی ین ۲

«س»

ساموس ۲۶
سالامس ۲٤۱ ۲٤۲
ساکنه ٦٤ ٦٥ ٦٨ ٦۹،۷۱ ۷۳ ۹۵،۹۸
ساکنه کارکا ٦٦
ساکنه سونر ٦٦
ساکنه زوبه ٦٦
سارد ۲٤۱،۲٤۲،۲٤۳
سوسوس ۲٤ ۲۷،۳۵،۹۹ ۱ ۱ ۱ ۲ ۱ ۱۱۳،۲۲۸
سالون ۸
ساگیروس ۳ ۱ ۸ ۱
سرزسان ۲٤۷،۲٤۸
سقراط ۱ ۲۳۱ ۳٤،۳،٦۳،۳ ۱،۱۱۲، ۱۵٤ ۱۷۷،۱۷۹،۱۹۷ ۲۵۲ ۲۵۳
سکسوس‌امپرنکوس ۳۲
سکلها ۵۸،۲۸۸ ۲۹۱
سکنس (سهر) ۵ ۱
سگواران ۸ ۱٦،۲۳۸،۲۵۹،۲۸۵
سکا ۲۷۳
سن ماداکس ۱٤۵
سور (گه‌ار رهبان) ٦۳
سولون ۲٤۱،۲٤۸،۲٤۹
سوبداس ۲۸،۳٦
سوفسب (وسه افلاطون) ۱٤ ۲٦، ۳٤ ۱۱۲،۱٤۲،۱۷۹
سوفسطها ۳،۱۲ ۱۳،۱٤،۱۸،۲۷ ۳،۳۲،۲۸۸
سملکوس ۱٤
سرانک (دستان) ۱۸،۲۵۹
سنسل ۱۸،۲۲،۲۵
سراکوز ۱۸

«ش»

ساهنامه ۹
سسل ۲، ۲۳٤
سس‌درس (دور آن) ٦٤،٦۵

هرکولا وم ۲٦۱

هسودس ٤۲،۱

هسدوران ٤۳

هگل ٥ ۲، ۲۳۸،۲۳۹،۲٥۸،۲٥۹
۲۸۹

هلو واس ۳۲

همروس ۲۲۸،۱

هما دها (ع وان کا پهای‌س وس وس)
۱ ۱

هو ی‌سی ۸٤

ه سه ۲ ۱

«ی»

اس رس ۱

ادگارسعراط (وس ه کس ودون) ٤ ،
۲۷۲

گر ـ ودر ۸،۳٥ ۹،۱ ۱۱٤،۱
۱۱٦،۱۱۸،۱۱۹،۱٤۱،۱٤۲، ۱٤۳،
۱٤٤،۱٤۷، ۲ ،۱ ۲، ٤ ۲،٥ ۲
۲۲۹

و گه ٦٤،٦٥،۹٥،۹٦

یونان (حعراو ـای و ان) ۲٤

(ارح) ۲٤ تا ۲٥

«ل»

لا ل ١
لال ١٩٥
لسوس ٤ ١١٦،١
اوسا دروس ٢٤٣
لوكرا (حل) ٢٤٥
لوكورگوس ٢٤١
لوكون ٤ ١١٦،١
لوكوس ١٥٣، ١٦، ١٦٥، ٢٢٤،
٢٦٥،٢٦٤
لوكرسوس ٢٧١

«م»

مارك اورل ٢٧٣
ما ا (حل) ٢٤٥
ماگامرالا (وسه ارسطو) ١٧
مساور ك (« ») ١٤١
(حس‌های آن) ١٤٣، ٥، ٢، ٦، ٢،
٢ ٧
مردساسي (وسه افلاطون) ١١٢،٢٦
مصر ٣٢
معرداب هدسه (وسه افلدس) ٣١،
٣٣
معدوه ٢٤٦
مولر ـ ماكس ٦٤
مگاران ٨،٦
مگار ٢٤١،٦
مگلوس ٣٦
مكس (وسه افلاطون) ٢٥، ٢٥١
م امس ٢٦،٢٤
م ود ٦ ١
م وكوس (دوسب ا كور) ٢٦١

مولوی ـ حلال‌الدن ١٧
مهمای (وسه افلاطون) ١١١
مهمای (وسه كسوفون) ٢٣،٤
مهاور ٦٣،٥٦،٥
مامسا ٩٨،٩٥،٨٩،٦٥،٦٤
ملوس ٧

«ن»

اهد (سار) ٤١
حسن آكادی ٩٩
سله ٢٦
وامس (وسه افلاطون) ٣٦، ٣٧،
٢٥٧،٢٥٦،١١٤
ا ه ٦٤ ا ٩٨
كومال ٥ ١
اه سور ٩٤،٨٦،٨٥،٨٢،٨

«و»

وداها ٩٨،٧٨،٦٥،٦٣،٤٧،٤٦
ودا ه ٩٨،٩٥،٨٩،٦٤،٦٣
وسسكه ٩٧،٩٥،٦٤

«ه»

هادس ١١٧
هرمرد (=اردل) ١١٧
هراكلب ١٤٤،١٥٣،١٥٤، ٢٧٨،
٢٨١،٢٧٩
هرودوب (مورح) ٢٥٢
هرودوب (دوسب ا كور) ٢٦١
هراكلدس وی ٣٥،٢٧
هربولس ٥ ١
هرر (ساره) ٤١
هراكلس (=هركول) ٩، ١

کار ۲۱۱
لاعب ۱ ۲
ودن (حـ ا) ۵، ۵۱، ۵۲، (ودا) ۵۲
(سوسرس) ۱ ، (ارسطو)
۲۲، ۲۲۱
برن آس کسودـاری ۲۲
بهـی درآمان وار ان روس ۱۶
بهر داسن ۱۵٤
بهم اون گه‌ها (ارسطو) ۱۲۱
ی اری ۱۱
یحد ۱۵۳، ۱۵۵

«پ»

اان دادن (روس) ۳۳
ارو و ا ۱۲۱
ادساهی ۱۷۳
رکری (= ماه‌ادلی) ۱۶۹ ا ۸
ح حسم افلاطونی ۳۱، ۳۸، ۳۹
ح بروی ودن (حـ ا) ۵۱
حهر بررك (حـ ا) ۶۱
وروسه (ـ حود ررك) ۷۱ ا ۷۵،
۷۹
ود وسم ۲
ول ا (روس حکومت) ۱۷۳
س (ارسطو) ۱۲۵، ۱۲۶
س گرارد ۱۳۱، ۱۸ ، ۱۸۲ ،
۱۸۳، ۱۸۶
س گرارد راست واولی ۱۳۹
س گرارده رهای ۱۳۱، ۱۷۶
س گرارد د الکـکی ۱۳۱، ۱۷۷
س گرارده احمالی ۱۳۹
س ادسی ۲۸۱، ۲۸۲

«ب»

ابر ۱۶۲
ار ۲۸۶
ابرکردار ۵۹ ۶
ارج فلسفه ۸٤
حره ۱٤۸، ۱٤۹، ۲۷۶
حول ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳
ر س احلاقی ۱۱
صوره‌پمدی (رواقی) ۲۷٤، ۲۷۵
۲۹
صور (رواقی) ۲۷۵، ۲۷۶
صدو (رواقی) ۲۷۵
رف ۱۳۸ (حه می) ۱۹٤، (بحسب
ام) ۱۹٤، ۱۹۵، ۹ ۲
لد ۱۵٤
مدر ۲۸۱
سکه (technê) ۱۹۶
ل ۹۱، ۱۳۶، ۱۳۷
ماس ۱۶۱
ن (افلاطون) ٤
ودی (to de ti) ۳ ۲
وا ای ۲۲۳، ۲۲٤، ۲۳۱
وا ای عددها ۲۹، ۳۱
وا ای سقراطی ۱۱

«ح»

حال ۷
حداگانه ۲۲۱، ۲۲۲
حری (ام) ۱۲۹ (گفته) ۱۳۱
حس گرارس (= کاه‌گوری) ۱۲،
۲ ۳
حوهر (حسا) ۵۲، ۵۳، ۵٤، ۵۵

فهرست مفهومها

«الف»

ا اب امسءم ۷

ابر ۹۳،۹۷

آتش ۲۷۸،۲۷۹

اتم ۹۷،۲۶۴،۲۶۵

احساس (آرسیپ) ۱۹ ، (ساکه) ۷۶، (ارسطو) ۱۴۹،۱۶۸، (اپیکور) ۲۶۲

احساس‌مثبت (ساکه) ۷۷

احساس ا بی (ساکه) ۷۷

آدرما (حا) ۵۵

آرستوکراسی ۱۷۳

آزادی ۲۶۵

آستیکه (=هست‌گو) ۴۷،۶۳

استدلال ۱۴

استدلال سوفسطی ۱۴،۱۴۱

استدلال دیالکتیکی ۱۷۷،۱۸۵

استقراء (=فراهم‌آوری) ۱۳۵،۱۳۶، ۱۷۵،۱۷۶

استبداد ۱۷۳

اصل ۲۱۳،۲۱۵،۲۱۷، ۲۲ تا ۲۲۳

اصل‌همانی ۱۳

اصل تخالف ۱۹۱

اصل‌های گرارد ۱۸۸

اصلهای اولی ۱۸۹

اظهار (ارسطو) ۱۸

اقسام حکومت‌ها (ارسطو) ۱۷۲، ۱۷۳

آکسیوم (=اصل ارد د) ۱۳۷

انگرال ۳۳

احمس (ودا) ۴۸

ا ولوری (ساسکه) ۶۷

ا ولوری علی (ساکار و وآد) ۶۷

انگر وانگجه (ساکه) ۶۷،۶۸

اساح (ساکه) ۷۷،۷۸،۸۸

انکار (رواقیان) ۲۷۵

اهرمن ۱۱۷

امارمه (رواقی) ۲۸۱، ۲۸۲

«ب»

باحا ۱۵۳

باسد ۱۶۸

باهم‌شماری ۸۲،۱۳۱،۱۳۳،۱۳۶، ۱۳۶، ۱۸، ۱۸۱،۱۸۴، ۱۸۶ (اقسام آن) ۱۳۲،۱۳۹ (شکل‌های آن) ۱۳۲، ۱۸۲،

باهم (ارسطو) ۱۲۶

بوالای ۲۱۲

برسکه‌ن ۷۲

برگردانیدن به حال ۱۸۴

برین آسمان ۲۳۱

برگردانیدن اردسها (جه) **۱۷**

برهان ۱۳۹،۱۹۴

برین حس (رواقی) ۲۷۷

دور های ر ىدگا ى ارسطو ۱۱٦
دور سوم‌ر ىدگاىى ارسطو ۱۱۸
د الكـ لـ ٤،۷،۲۲،۲۳ (ارسطو)
۱۷۷ (افلاطون) ۱۸۷،۱۹۷ (رواقى)
۲۷٤
د الكىك ورودآ ىد ۲٦،۹۹
د كا ودى ۲٤۱

«ر»

ررمآ ى ۲٤۷
ررم سـ ادں ۲٤٦
رواد داسب (حـىا) ٦۱
رو رو ىهادں ۱۲٥
روس ررسى فلسفه ط ىـ ۱٤٤
روس‌ر ىاصـ اب وو رىك ۱۹٦
رواں (آ ى سـ ں) ۱٥، (افلاطون)
۳۸،۳۹، ٤،٤۲ (حـ ا) ٥۱، ٥۳،
٥٤، (و سسكه) ۹۸، (ارسطو)
۲۱٥، (ا كود) ۲٦۷، (رواقى)
۲۷٦،۲۸۳
روس‌دو حسى ۱۳٤
رها ى‌ار ىدگى كردار ٦
ر اصـ اب ۲۱۹
ر سه‌هاى گـگـ ۲۸،۲۹

«ر»

ر اں ۲٦٤
رىه ىه ىحلال ارسطو ۱۹۷
رماں (حـ ا)٥٥(اىه)۹۲ (وسسكه)
۹۷ (ارسطو) ۲۲۳، ۲۳۱ (رواقى)
۲۸
ر ىدگى (حـ ا) ٥،٥۱،(ارسطو)۱٦٦
۲۲۷

را ىد سدں‌دو ار ۹٤
ر ردر ا بـ ۱٤۹،۲٦۲،۲٦۳،۲۷٦،
۲۷۷
ر ركس ۹ ۲ ۲۱٤،۲۱۸
رسا ى ۲۳٤
ر ر ىهاد (= ورصه) ۱۳۷

«س»

ساده ۲۲٥
ساد ها (=اسمس) ۱٦۲
سىار سـ اسى ۲۳۳
سـ ر ومىر ا (=هندسه‌فضا ى)٤۳
سـ‌هر ۲۳۳
سـ س‌ا ىد سى ۸۲،۸۸، ۹(افسام) ۹
۹۱،۹۳
سحن‌حاص ۱۳
سحن ردار ۱٥
سحن ۱٥،۱۳۷، (افسام)۱۳۷
سحن‌علـ ى ۱ ۱
سرحسمه‌هاى سـ اسا ى (اىه)۹۲
سوىا ۳۷
سود ور اں (حـىا) ٦۱

«س»

ساىدگىه ں(= سـاد وآد)٥٦
سادى ۲۲۷،۲۳٤،۲۳٥،۲۳٦
سارد گام (ىداىه) ۸۱،۸۲،۸٤،۸۹
سحصـ ىـ سعراط ۳،۱۱
سرا ط اساح ۸۹
سكل (ارسطو) ۸ ۲
سك ۲۳۹،۲۸۸ ل۲۹۱
سـاسا ى‌ىا داس(ا ه)۸٥،(ارسطو)
۱۹۱

(و سه که)٩٧، (ارسطو)١٢٣،١٢٤
١٤٥،١٤٦،٦ ٢ ا ٢٣ (حدا گاه و
بی‌ح س) ٢٣١،٢٣٢
حوهروصف ١٨٢
جهان‌گا ا کان‌آ سوی‌جهان ٥٥
جهان (ا کور) ٢٦٦

«ح»

حدسطحی‌های مسطم ٣١
ح دسلعی‌های م طم ٣١
حو ی وحدی ٢١
جهارعصر (اه) ٩٣
حسرهای ر باصی (افلاطون) ١٥٤،
١٥٥

«ح»

حد ١٣١،١٣٢
حرکت (ارسطو) ١٢٦، ١٢٧،
(اقسام) ١٢٧،٢٢٣،٢٢٤ (دار ای)
٢٢٦،٢٢٨،٢٣١
حرکة ده ده ی‌حرکت ٢٢٦،٢٢٨
حسس (ح ا) ٥٤(ا کور) ٢٦٤
حس درو ی ٨٧
حس‌علمی ١ ١
حس‌لامسه ١٦٨

«خ»

حاصه ١٩٣
حدا (افلاطون) ٤،(سوسوس١ ١
(ارسطو) ١٦٤، ٢٢،٢٢١،٢٢٧،
٢٣٦،(ا کور) ٢٦٦، ٢٦٧ (رواقی)
٢٧٩ ٢٨٢

حرد ١٧(ا کور)٢٦٣، (رواقی)
٢٧٦،٢٧٨،٢٧٩، ٢٨،٢٨٤
حطای رهان ١٣٥
حلا ٢٦٥
حو س ن‌دوسی ٢٨٧
حوسی ١٩، ١١٣ (ا کور) ٢٦٨،
٢٦٩، ٢٧ (رواقی) ٢٨٤
حود ٧١،٧٦،٧٩
حودداری ازقضاوت(رواقی) ٢٧٥
حیال ١٦٧

«د»

دا ا ان (سا که) ٧٨
دا س ١٥،١٥١، ١٦٨، (ارسطو)
١٨٨، ١٨٩ (ماوت دا سها) ١٩،
١٩٣،٢١٩
دا س‌اعداد (افلاطون) ٣٦،٣٧،٤٣،
٤٦
درما (ح ا) ٥٥
دانس ن ودا س دانس(ارسطو) ١٥٨
دادگری ١٧١
دا س رها ی ١٨٧،١٨٨
دا ا ی ٣٧،٤٢ (ا کور) ٢٧
(رواقی) ٢٧٣
دا س‌راست (ح ا) ٦١
درکار ودن ٢٢٧
دگما سم ٢٣٩،٢٥٨،٢٥٩،٢٨٩
دموکراسی ١٧٣
دو ا ی ٤٣،٤٤
دو آ سم (سا که) ٧٩(ارابی)١١٧
دو ی ٣ ١
دو ی نامعین ١٥٦
دو ی کوحک و زرك ١٥٥،١٥٦

کای (ام) ١٢٩ (گه ه) ١٣١، ١٥٤،
١٥٩، ٢١
کل ١٥٩

«گ»

گردا ن ا هم‌سماری ١٣٤
گه‌ه‌های که ہم او ه سـ د ١٢٢،
١٢٣
گه ه ١٢٩
گون ٦٩ ٧٥١
گواهی (= سند) ٧٨، ٩٢، ٩٣
گوهر ١٤٨، ٢١٤

«ل»

لازم ٢٢٦
لوگک (I ogıkê) (رواقی) ٢٧٤
لوگوس ٢٧٨

«م»

اده ٥٥
ماهـ ١٤٦، ١٥٣، ٢ ٩، ٢١٨
ما ه ٢١٦
مرگ ٢٦٨
رد دا ا ٢٨٥، ٢٨٧
مسکل ٩ ١
مصادر مطلوب اول ١٣٤، ١٣٥
مفهوم ٢٧٦
مفهو مهای اصلی ا اح ٨٩
مقایسه ٩١، ٩٣
مقام و گی (معا اب هس گاه و گه)
٩٦
مکان (حـا) ٥٥ (ا ه) ٩٣
(و سـه سکه) ٩٧
ن کار ٧٣

مـ طق ٨١، ٨٣، ٨٤، ١ ٢ (رواقی)
٢٧٧
مـ س ٧٣، ٧٦، ٧٧، ٨٧، ٩٧، ٩٨
موصوع و محمول ١٨١، ١٨٧
وصوع (= ز ر کس) ٢ ٨
موضوع سـ اسای (کسه و کراب) ١ ٢
مـ ا گی ١٣٢، ١٣٣
مـ ل‌ها (ا کور) ٢٦٩، (رواقی)
٢٨٦

«ن»

ام (ارسطـو) ١٢، ١٢٨، ١٨
(ا لاطون) ١٧٩
نا س (ا ا) ١٢٨ (گه ه) ١٣١
اسـ که (= سـبـکو) ٤٧
حسـ ن مقدمات ١٨٨
حسـ ن حر کـت‌ده ـد ٢٣٤
بداسـ ن ٢١٦
سـ ـد آ ا سـت ٢١٦
سا ه‌های حه مـ (ا کور) ٢٦٢
(رواقی) ٢٧٤
طر ه‌سـ اسا ی (آ ی‌سـ ن) ١٢، (حسا)
٥٦، ٥٧، ٥٨ (حاروا که) ٦٢
(سا که ه) ٧٦ (سـ وسـ وس) ١ ١
(کسـ ر کراب) ١ ٢
نطر ه حدا گا گی ١
طر ه احلاق (اود کس) ٣٤
(سـ وسـوس) ١ ١ (کسو کراب)
١ ٣ (ارسطو) ١٧ (ا کور) ٢٦٨
٢٧١ا (رواقی) ٢٨٤ تا ٢٨٧
نطر ه ا د ها ١٤٣، ١٥٤، ١٥٥،
(رواقی) ٢٧٧، ٢٧٨
طار ٢٢٧، ٢٣٥، ٢٣٦

سساسا ی درست ٧٩، ٨٥
سـ اسا ی ادرست ٨٥
سـ احـ ی‌ها ٩٣
سهر ١٧٢
سهری ١٧٢

«ص»

صورت (ارسطو) ١٢٧، ١٤٦، ١٩٦،
٢ ٨، ٢ ٩، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦،
٢١٨، (رواقی) ٢٧٩
صورت وعی ١٨٩، ١٩٢
صورت هـ ولا ی ١١٨

«ض»

ضد ١٣٤، ٢١١

«ط»

طـ ـ ٢١٣

«ع»

عرصی ١٩٣
عرص‌های حدا سد ی ١٩٢
عددهای جهار گوسه ٣
عدد درار پهلو ٣
عدد ر اصی ٣ ١، ٢١٣
عدد ا ، آلی ٣ ١، ١٥٥
عقل‌فعال ١٦٧
علم ٢، (ارسطو) ١٤٨، ١٤٩، ١٥،
(معنای امروز) ١٩٦
علت (= انگیز) ٩، (ارسطو) ١٥٢،
١٥٦، ٢١٥، ٢١٧ (رواقی) ٢٧٨
علت غا ی ١٥١
علت‌های حـ ا د ٢١٤
علت‌های صوری ٢١٤

ع صرهای حوهر (= ما ه وصورت و
بدا س) ٢٣
ع صر ١٥، ١٦٢، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧

«غ»

عا ـ ١٩٦

«ف»

و اد امها ٢١٨
و اد (= مد ا صرب) و اس‌ها ١٨٢،
١٨٣
فرو سـ س ١٧، ١١ ٢
فلسفه ٢٠١، (عسـ ماب آن) ٢ ١ (فلسفه
اول) ٢١٩ (ارسطو) ٢٢، ٢٥، ٢٥٦،
٢٥٧ (ا کور) ٢٦١ (رواقی) ٢٧٣

«ق»

قصاوت (ودون) ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩،
٢٩١
قصیه، (ارسطو) ١٢٩، ١٧٩
قیاس (= برهان) ١٧٦، (اردس آن)
١٨٥، ١٨٦

«ك»

کا و سکون ـا مطق و روا سـ اسی
(ا کور) ٢٦٢
کار ٢٢٣ ا ٢٣٦
کا ه گوری‌ها ١٢، ١٢٣، ١٢٤، ٣ ٢
٨ ٢، ٢١ (رواقی) ٢٧٧
کرا ه ١٣٣
کلمه (ارسطو) ١٢٨، ١٨ (افلاطون)
١٧٩
کلمه اسمی ١٢٩

فهرست کتابها

آ ـ درباره سیستمهای فلسفی هند

S Radhakrishnan Indian Philosophy 2 vol London 1929 1931

« « « and Ch Moore A Source Book in Indian Philosophy, Princeton 1957

E Frauwallner Geschichte der Indischen Philosophie 2 Bde Salzburg 1953 1956

H Von Glasenapp Der Jainismus, Berlin 1925

R Grousset Les philosophies indiennes Les systemes, Paris 1931

Theos Bernard Philosophical Foundation of India, London 1945

« « « Hindu Philosophy, New York 1947

S Chatterjee and Dh Datta An Introduction to indian Philosophy Calcutta 1954

H Zimmer Philosophy of India ed by Campbell N Y 1953

ب ـ درباره ارسطو

Aristoteles Works, Textes and translations by H P Cooke, H Tredennick, E S Forster F M Cornford, P Wicksteed, H Rackham Loeb Clas Libr

« « ed by W D Ross, Oxford vol I,II III, VIII, IX, X

Aristoteles Organon I VI, De la Generation etc De L Ame Metaphysique I II trad de J Tricot ed J Vrin Paris

« Physique I, II, trad de H Carteron, ed B L Paris

نطر اری ۲۳٦

مد طر ه ارسطودر ار ا اح ۱۸۳

ه ص ۱۳٤

نگرس ۸۵٬۸٦(اقسام) ۸۷٬۸۸،۹۳

وس ه‌های ارسطو ۱۱٤٬۱۱۹ (زمان

وس ه سدن آ ها) ۱٤۱٬۱٤۲

ه‍ زند گی ۵٬۵۱

ه‍ جهان گا ۵۵

هاد ها ۱۳۷

سل ٦، ۱(افلاطون)۱۸۸(ا کور)
۲٦۸

روهای آسما ی ٤۱

، کوس احس حدا ٤۲

روا ه ٤۸

سکته ی ۱۷٬۲۸۵

«و»

والا ر س گوهر ٤۲

وار ۱۷۹

وطبعه ۲۸٦

وبا ی ۷۸٬۸۹، ۹٬۹۱

«ه»

هم آمبری اند ها ۳٤

هم ا ادار گی ۲۹

هم وا ی دلیل ۲۸۸

همه د ر ۱٦۳

ه ر ۱۱،۱۲،۱۷۱،۲۸٤،۲۸۵

ه سه تحلیلی ۳۳

هوس ۷۳،۷٦،۱ ۱،۱٦۷،۱٦۸
(ارسطو) ۱۸۸،۲۱۵،۲۲۵٬۲۲۷
(حدا ی) ۲۲۹٬ ۲۳۲،۲۳۳،۲۳۵
(ا کور)۲٦۳(رواقی)۲۷٦،۲۷۹

هو دا ی آ ر وری a prıorı ۱۹

هو دا ی آ سر وری a posterıorı
۱۹

هوسه دی (افلاطون) ۳۹

ه ولا، ۱٦۲، ۸ ۲، ۹ ۲، ۲۱۱، ۲۱۲،
۲۱٤، ۲۷۸، ۲۷۹

«ی»

ك ٦، ۳۷، ٤۵، ۲ ۱۵۳، ۱۵۵،
۱۵٦، ۲۲۵

کی ۱ ۳

فهرست گفتارها

سسگمار صفحه۱ تا ۳
گمار اولـ ر ه ولسفه دوران سوم صفحه ۳ ا۶۲
الـ در و ان صفحه ۳ ا۴۶
دوـ درها صفحه ۴۶ ا ۶۲
گمار دومـ ار ح ولسفه در دوران سوم
A ـ درهند
الـ سا که صفحه ۶۵ ا ۸
دوـ ا ه صفحه ۸ ا۹۵
اسار ای هس سمهای د گر صفحه۹۵ ا۹۸
B ـ در و ان
I ـ دور اول صفحه ۹۹ ا۲۹۱
لكـ حس ں آکادمی صفحه ۹۹ ا ۳ ۱
دوـ ارسطو صفحه۳ ۱ ا ۲۳۷
۱ـ ز دگای ارسطو صفحه ۳ ۱ ا۱۱۴
۲ـ وس ههای ارسطو صفحه۱۱۴ ا۱۷۴
آـ حلاں ارسطو صفحه ۱۷۵ ا۱۹۷
۱ـ طق صرری صفحه ۱۷۵ ا۱۸۷
۲ـ دا س رها ی صفحه ۱۸۷ ا۱۹۷
ب ـ ر مه حلاں ارسطو
طر ه ارسطودر ار «حوهر» صفحه ۱۹۷ ا ۲۲
۳ـ ولسفه ارسطو صفحه ۲۲ ا ۲۳۷
سهـ ا کور ور ون و ورون صفحه ۲۳۸ ا ۲۹۱
سسگه ار ـ در ار حعراوا و ار ح و ان صفحه ۲۳۸ ا ۲۵۹
آـ ا کوروس صفحه ۲۵۹ ا ۲۷۱
ب ـ ر ون ود سه ان رواه ان ص حه ۲۷۲ ا ۲۸۷
ب ـ ورون وولسفه سکاکان صفحه ۲۸۸ ا ۲۹۱
وهرست ا ها صفحه ۲۹۵ ا ۳ ۱
وهرست مفهومها صفحه ۲ ۳ ا ۳ ۸

W Jaeger Aristotelis Metaphysica Oxford 1960
« « Aristoteles, Berlin 1955
« Paideia, I II III Berlin 1954 1959
W D Ross Aristoteles, London 1956
« « « Platos Theory of Idea, Oxford 1961
W Brocker Aristoteles, Berlin 1955
J Stenzel Zahl und Gestalt etc Bad Homburg 1959
« « Metaphysik des Altertums Munchen U Berlin 1931
J Wahl Traite de Metaphysique Paris 1953
S Moser Metaphysik einst u letzt Berlin 1958
D J Allan Philosophy of Aristoteles London 1950
H W B Joseph Introduction into Logik, Oxford, 1950
H G Gadamer Aristoteles Metaphysik XII, gr deut Frankfurt Am Main 1948
سهیل افنان « امه ارسطو در ا ه رس ر» لمدن ۱۹۴۷
عبدالرحمن ۱ وی «ارسطو عند العرب» ر ۱۹۴۷
محمود سها ی اساد دا گا ران « رهبر خرد » ۱۳۲۸ هران

پ ـ تاریخ ریاضیات

A E Taylor Plato etc London 1955
H P Michel De Pythagore a Euclide ed B I 1950
I Thomas Greek Mathematical Works, 2 vol Loeb Cl Libr

عنوان کتابهایی که درفهرست کتاب اول آورده شد دراینجا تکرار شده است

غلطنامه

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۳۱	۱۷	ح‌سطحی	ح‌صلمی
۳۲	۱	سار ساسی	سار ساس
٦	۱۵	مکد	مکد
۷	٤	معصی	در معصی
۷	آحر	ragas	raj is
۷۷	۱۳	عمر	عمر
۷۹	۱۱	ا	و
۸۳	۱٦	وا رو	وارا رو
۸۷	۱	و ااسدلال	و ااسدلال
۸۸	۲	سردیو	سردی وسحی ا
۹۷	۹	د د سدی	د د سدی
۹۷	آحر	وارد	واراد
۱ ۹	۳	ود	ود
۱۱۹	۸	ا ں وسه‌های	ا ں وسه‌ها
۱۲٦	۱٦	سه	مه،
۱۲۷	باددداسب ۷	دا ـ ا ه‌علی	دا ـ امه‌علا ی
۱۳۹	« ۱	۱۳	۱۳۱
۱۵۱	۱٤	دا س اسب	دا س‌حری اسب
۱۷۵	۵		دوسب گرامی آقای میرعبدالحسین مسداد عبارب م ں را ادرسب‌سمرد و گمب حای آن ا د وسه سود و دیگری مد حه می فلسفه افلاطون اسب و حق ا او اسب خواهسد داسب همین حو صحیح‌سود
۱۹۵	۵	هسد	هسد، م وا د
۲۲	٤	سه ـ	ـ۳
۲٤۹	۱۱	بمرا کراسی	ا مو کراسی

علطهای حای دیگر ما د آود حای آورد ، سدی حای سدی ، حسده حای حـ د ، وماند ا ها که أ ری در م ای عبارات دار د، در این علط امه آورد سده‌اند

فهرست [illegible]

پیشگفتار صفحه ۱ – ۳

گفتار اول [illegible]

الف- دوره [illegible]

دو- دوره [illegible] صفحه ۶ – ۳۲

گفتار دوم [illegible]

A- دوره [illegible]

الف- [illegible] صفحه ۶۵ [illegible]

دو- [illegible] صفحه ۹۵

[illegible] ۹۵ – ۹۸

B- دوره [illegible]

I- دوره اول صفحه ۹۹ – ۲۹۱

یک- [illegible] ۹۹ – ۱۰۳

دو- ارسطو [illegible] ۱۰۳ – ۲۳۱

۱- زندگانی ارسطو [illegible] ۱۰۳ – ۱۱۴

۲- [illegible] ۱۱۴

آ- [illegible] ۱۱۵ – ۱۹۱

۱- [illegible]

۲- [illegible] ۱۷۱ – ۱۹۷

ب- [illegible]

نظریه ارسطو [illegible] ۱۹۷ – ۲۲

۳- فلسفه ارسطو صفحه ۲۲ – ۲۳

سه- اپیکور [illegible] ۲۳۸ – ۲۹۱

پیشگفتار در [illegible] ۲۳۸، ۲۵۹

آ- اپیکوروس صفحه ۲۵۹، ۲۷۱

ب- [illegible]

پ- [illegible] ۲۸۱ – ۲۹۱

فهرست نامها صفحه ۲۹۵ – ۳۰۱

فهرست مفهومها صفحه ۳۰۲ – ۳۰۹

W Jaeger Aristoteles Metaphysica, Oxford 1960
« « Aristoteles, Berlin 1955
« « Paideia, I II III Berlin 1954 1959
W D Ross Aristoteles, London 1956
« « « Platos Theory of Idea Oxford 1961
W Brocker Aristoteles, Berlin 1955
J Stenzel Zahl und Gestalt etc Bad Homburg 1959
« « Metaphysik des Altertums Munchen U Berlin 1931
J Wahl Traite de Metaphysique, Paris 1953
S Moser Metaphysik, einst u Jetzt Berlin 1958
D J Allan Philosophy of Aristoteles London 1950
H W B Joseph Introduction into Logik Oxford 1950
H G Gadamer Aristoteles Metaphysik XII, gr deut Frankfurt Am Main 1948

سهیل افنان «نامه ارسطو درباره هنر شعر» لندن ۱۹۴۷
عبدالرحمن بدوی «ارسطو عندالعرب» مصر ۱۹۴۷
محمود شهابی استاد دانشگاه تهران «رهبر خرد» ۱۳۲۸ تهران

پ ـ تاریخ ریاضیات

A E Taylor Plato etc, London 1955
H P Michel De Pythagore a Euclide, ed B L 1950
I Thomas Greek Mathematical Works 2 vol Loeb Cl Libr

عنوان کتابهایی که درفهرست کتاب اول آورده شد دراینجا تکرار شده است